مكتبة

كيران سيتيا

الحياة صعبة

وصايا الفلسفة لإيجاد طريقنا



ترجمة
مالك سلمان

دار الساقي

انضم لـ مكتبة .. امسح الكود



الحياة صعبة

كيران سيتيا

الحياة صعبة

وصايا الفلسفة لإيجاد طريقنا

ترجمة

مالك سلمان



Kieran Setiya, *LIFE IS HARD: How Philosophy Can Help Us Find Our Way*,
Riverhead Books, 2022

الطبعة الأولى 2023

ISBN 978-614-03-2246-2

Published 2023 by Dar Al Saqi

Dar Al Saqi
26 Westbourne Grove, London W2 5RH, United Kingdom
Tel: +44 (0) 20 7221 9347; Fax: +44 (0) 20 7229 7492

www.daralsaqi.com
www.saqibooks.com

تابعونا على

@SaqiBooks @DarAlSaqi
@SaqiBooks دار الساقي
Saqi Books DarAlSaqi
@saqibooks @daralsaqi

تصميم الغلاف: عفيفة حلبي

المحتويات



أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

تذكّرني بشخصٍ ينظر عبر نافذة مغلقة
ولا يستطيع فهمَ الحركاتِ الغريبة لعابرٍ في الطريق.
فهو لا يعلم شيئاً عن العاصفة التي تهبّ في الخارج
أو أن هذا الشخص بالكاد يستطيع الوقوف على قدميه.

لودفيغ فتغنشتاين





تليجرام
مكتبة
هنا
سور
الأزبكية

تمهيد

وُلِدَت فكرة هذا الكتاب قبل انتشار وباء Covid-19، وكتبتُه في نوبة محمومة من التركيز امتدت على مدى ثمانية عشر شهراً، بدءاً من صيف ٢٠٢٠، عندما كان العالمُ ينهار من حولي. أنا فيلسوفٌ يكتب حول مسألة العيش، ولم يسبق لمحنِ الحياة أن كانت أكثرَ إلحاحاً من الآن. وكنت أريد الاعتراف بها.

تغيّرت علاقتي بالمِحَن مع تقدّمي في السن. وقد ضربت المصائبُ في أمكنة قريبة، هذه الأيام، حياتي وحيوات من أحبّ. الحرمان، والسرطان، والألم المزمن، هذه الأشياء تغير الطريقة التي ترى بها العالم. عندما كنت أكثر شباباً، كنت أميل إلى تناسي الأشياء. لذلك كنت بحاجة إلى التذكير الموجود في الاستهلال – وهو ملاحظة قالها الفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein لشقيقته – بأن الأشخاصَ غالباً ما يعانون بطرقٍ لا يعبّرون عنها. فالمشقة خفية باستمرار.

تغيرت علاقتي بالفلسفة أيضاً. ففي سنيّ مراهقتي، أحببتُ نظريات الميتافيزيقيين المجردة التي تعمل على سبر البنية الأساسية للعقل والعالم. فقد كانت الفلسفة، بالنسبة إلي، هروباً من الحياة

العادية. ما زلت معجباً بالفلسفة في أكثر أشكالها إبهاماً، وأنا مستعد للدفاع عن تلك الأشكال أمام أيٍّ كان. فالمجتمع الذي لا يدعم دراسة الأسئلة المتعلقة بالواقع وموقعنا فيه - حتى تلك الأسئلة التي يعجز العلمُ عن الإجابة عنها - بائسٌ وشحيح.

لكن الفلسفة هي، ويمكن لها أن تكون، أكثرَ من ذلك. إذ إن دراسة هذا الحقل المعرفي تعني إتقانَ طرح الأفكار وتعلّمَ كيفية تشريح الأشياء وعقلنتها عند تناول المشكلات العويصة. هذا ما تعلّمتُ فعله في الجامعة، وهذا ما درّستُه بقناعة تامة على مدى سنوات. لكنني بدأت أبحث عن فلسفةٍ قادرة على مخاطبة الحياة بطريقة أكثر حميميّة. فعندما انتهيتُ من امتحاناتي في الدراسات العليا، جاء تقريرُ الممتحنين في غاية الإيجابية. لكنني نسيتُ جميعَ الملاحظات الإيجابية التي جاءت فيه. ما أذكره هو عبارة نقدية تقول إن أفكاري لم تخضع "للتجربة في حلبة التجربة الأخلاقية المباشرة". سخرتُ أنا وأصدقائي من تلك الملاحظة، لكنها لازمتني على الدوام. لا تنطوي الملاحظة على أن التجربة قد أثبتت بطلانَ نظرياتي الوليدة بقدرَ ما تشي بأن تلك النظريات بعيدة جداً عن التجربة.

كيف ستبدو الفلسفة التي تُختبر في حلبة التجربة الأخلاقية المباشرة؟ يا له من سؤال مخيف. إذ لا تتمتع أي تجربة فردية بالاتساع والعمق الكافيين اللذين يؤهلانها لاختزال تجارب الآخرين. فمنظورُنا محدودٌ دائماً بتشوّهاته الفريدة ونقاطه العمياء. ولكن يمكن أن تكون هناك فلسفة تنطلق من حياة المرء الشخصية، حتى في اهتدائها بالمقولات والتجارب الفكرية

والنظريات والتباينات الفلسفية. إذ من شأنها أن تغشي الخطوطَ الفاصلة بين المقالة الجدلية والمقالة الشخصية، وبين حقل الفلسفة المعرفي والتجربة المعيشة لشخصٍ يجد في الفلسفة أداة طيّعة تساعده في التعاطي مع محن الحياة ونوائبها. كما أنها ستُعيدنا إلى معنى "الفلسفة" الأصلي – حبّ الحكمة – وإلى الفلسفة بصفتها نهجاً حياتياً.

هذه هي الروح التي كتبتُ بها هذا الكتاب في أوقاتٍ عصيبة.

مقدمة

الحياة صعبة، يا أصدقائي – وعلينا أن نقول ذلك. وهي أكثر صعوبة على بعضٍ منّا منها على الآخرين. على المطر أن يسقط في كل حياة، ولكن بينما يجفف المحظوظون أنفسَهم بالقرب من النار، فإن الآخرين يغرقون في العواصف والفيضانات، بالمعنيَيْن الحرفي والمجازي. فنحن نعيش اليوم في ظل وباءٍ عالمي وبطالة كبيرة، وسط الكارثة القادمة المتمثلة في التغير المناخي وصعود الفاشية الجديدة. وسوف تعصف هذه المصائبُ بالفقراء والضعفاء والمقموعين.

كان حظي طيباً. فقد نشأتُ في هُل، وهي مدينة صناعية تقع في الشمال الشرقي من إنكلترا شهدت أزمنةً أفضلَ في الماضي. واجهتُ بعض المشكلات في طفولتي، ولكن استهوَتني الفلسفة، ثم التحقتُ بـ"جامعة كمبردج" للدراسة الجامعية الأولى، انتقلتُ بعدها إلى الولايات المتحدة لإتمام دراستي العليا وبقيتُ فيها. وأنا اليوم أستاذ في الفلسفة في "جامعة ماساتشوستس للتكنولوجيا" (MIT)، أتمتع بالحماية التي يوفرها ثراءُ واستقرارُ مؤسسةٍ شهيرة وغريبة. لديّ منزلي الخاص، وأنا

سعيدٌ في زواجي، ولديّ طفلٌ أكثر حكمة وشجاعة مني عندما كنتُ في سنه. لم أجُعْ وأتشرّدْ قطّ، ولستُ ضحية للوحشية أو الحرب. ولكن في النهاية، لا أحد يتمتع بالمناعة ضد المرض، أو الوحدة، أو الفشل، أو الحزن.

منذ أن كنتُ في السابعة والعشرين وأنا أعاني من آلامٍ مزمنة تتمثل في حالة مستمرة ومتقلبة وغريبة من التشتت الحسيّ. غالباً ما أجد صعوبة في التركيز، وفي بعض الأحيان لا يمكنني النوم. ولأن حالتي هذه خفية وغير مرئية، فإنها تولّد نوعاً من العزلة لأن أحداً لا يعرف بها (سوف أتحدث عن ذلك في الفصل الأول). وفي الخامسة والثلاثين، عانيتُ من أزمة منتصف العمر في وقتٍ مبكر. بدت لي الحياة رتيبة وفارغة وباهتة – سلسلة من الإنجازات والفشل تتوغّل في المستقبل وصولاً إلى الذبول والموت. وقبل ثماني سنوات، بدأت أمي تعاني من ألزهايمر مبكر. أخذت ذاكرتُها تتعثر لبعض الوقت ثم ما لبثت أن انهارت دفعةً واحدة. واليوم يأكلني الحزنُ على شخصٍ لا يزال على قيد الحياة.

أنظر حولي وأرى الألمَ والمعاناة في كل مكان. عندما كتبتُ هذه الكلمات، كان الملايين من البشر يعيشون في عزلة قسرية، تنهشهم الوحدة واليأس نتيجة Covid-19. خسر الكثيرون وظائفَهم أو لم يتمكنوا من دفع الفواتير المترتبة عليهم. وكان الكثير من الأحباء مريضين أو على فراش الموت، ثم عمّ وباءُ الحزن. كان الظلمُ في كل مكان وكانت الديموقراطية في غاية الهشاشة. وهناك عاصفة أخرى قادمة نتيجة فشلنا في التعامل

مع ظاهرة التسخين الكوني.

فما الذي علينا فعله؟

ليس هناك علاجٌ شافٍ للوضع الإنساني. ولكن بعد عشرين سنةً من تدريس ودراسة الفلسفة الأخلاقية، أعتقد بقدرتها على مساعدتنا. وهذا الكتاب يشرح الطريقة التي تستطيع فيها هذه الفلسفة تقديم هذه المساعدة.

على الرغم من اسمها، فإن "الفلسفة الأخلاقية" تطالُ أشياءَ أكثرَ من الواجبات الأخلاقية. فكما يقول أفلاطون Plato في *Republic* [**الجمهورية**] (٣٧٥ قبل الميلاد): "لا يدور الحديث هنا حول موضوع عادي بل يتناول الطريقة التي يجب أن نعيش بها". إن موضوعَ الفلسفة الأخلاقية واسعٌ من ناحية تناوله لجميع الأشياء المهمّة في الحياة. فالفلاسفة يتساءلون عن الأشياء المفيدة لنا، والطموحات التي علينا تغذيتها، والفضائل التي يجدر بنا أن نشذبها أو نتطلع إليها. فهم يقدمون التوجيهات والأفكار؛ إنهم يشكلون النظريات التي يمكن أن نهتدي بها في حيواتنا. وهناك جانبٌ أكاديمي في هذا، إذ إن الفلاسفة يدرسون المواضيعَ المجردة ويدحضون أفكارَ بعضهم بعضاً، كما يتعاطون مع التجارب الفكرية التي تحيلُ المألوفَ شيئاً غريباً. لكن الفلسفة الأخلاقية تنطوي على هدف عملي. فخلال معظم العصور التاريخية، لم يكن هناك تمييز واضح بين الأخلاق الفلسفية و"العَون الذاتي". كان الفلاسفة يفترضون أن التأملَ الفلسفي في طرق العيش سوف يدفع بحيواتنا إلى الأفضل.

أنا أتفق مع هذا كله. لكن التطلّعَ إلى حياةٍ أفضلَ غالباً ما

اقترنَ بهدفٍ أكثرَ وهميّةً يتمثل في الحياة الفضلى أو المثالية. ففي *Republic* لأفلاطون، تتخلّق العدالةُ عبر الدولة–المدينة المثالية، وليس بصفتها صراعاً ضد الظلم الواقع هنا أو هناك. وفي *Nicomachean Ethics* [**الأخلاق النيقوماخية**]، يسعى أرسطو Aristotle، طالبُ أفلاطون، إلى الخير الأعلى (eudaimonia) – وهي حياة لا تقتصر على كونها جيدة فقط، لكنها الحياة التي عليك اختيارها من بين جميع الحيوات الأخرى. كان أرسطو يعتقد أن علينا أن نقلّدَ الآلهة: "علينا ألا نتبعَ أولئك الذين ينصحوننا، كونهم بشراً، بالتفكير في الأشياء البشرية وبالأشياء الفانية، كونهم فانين، بل علينا أن نفعل كل ما بوسعنا لكي نتحولَ إلى كائنات خالدة، ونستنفر كل عصبٍ فينا لكي نعيشَ تبعاً لأفضل الأشياء فينا". إن إجابته عن السؤال المتعلق بطريقة العيش عبارة عن رؤية حياتية خالية من العيوب أو الحاجة الإنسانية؛ أي أنها رؤيته للنعيم السماوي.

باستثناءات نادرة، حتى أولئك الذين يرومون إلى أشياءَ أقل من ذلك يميلون إلى التنظير حول الحياة الهنيئة، وليس السيئة. فهم يركزون على المتعة بعيداً من الألم، وعلى الحب بعيداً من الفقد، وعلى الإنجاز دون الفشل. ومنذ مدة ليست بعيدة، جاء الفيلسوف شيلي كاغان Shelly Kagan بمفهوم "الاعتلال" للتدليل على "العناصر المباشرة التي تشكل تدهورَ نوعية الحياة". ففي "نقاشات نموذجية حول الرّفاه"، يشير إلى أنّ "الاعتلال مهملٌ إلى حد كبير". ثمة علاقة هنا مع "قوة التفكير الإيجابي" التي تناشدنا ألا نقفَ عند الصعوبات والمحن بل أن

نحلمَ، عوضاً عن ذلك، بالحياة التي نريدها. فحتى الرواقيّون القدماء – وهم فلاسفة معنيّون مباشرةً وصراحةً بالطرق الكفيلة بتجاوز المحن الحياتية – كانوا متفائلين جداً. فقد اعتقدوا بقدرتنا على الازدهار والنمو بغض النظر عن الظروف المحيطة بنا؛ أي أن الرّفاه مشروط بنا نحن. وفي جميع هذه التصوّرات، يتم تحييد المشقات في سعينا إلى الحياة الهنيئة.

إن إحدى المقدمات التي ينبني عليها هذا الكتاب تتمثل في رؤية الخطأ الكامن في هذه المقاربة برمّها. علينا ألا نتفادى الصعوبات والمشقات، كما أن الأفضلَ غالباً ما يكون خارج متناول اليد، ولا يجلب اللهاثُ خلفه سوى الخيبة واليأس.

ربما يبدو هذا الموقفُ خاطئاً أو متشائماً. ولكن علينا ألا نعيشَ "حيواتنا الأفضل" لكي نتمتع بقدرٍ أكبرَ من الصلابة، وعلينا أيضاً أن نواجهَ الحقائق. إليك هذه التجربة التي ربما تكون قد مررتَ بها: تُخبر صديقاً عن مشكلة تتعايش معها، ربما تكون مشكلة تواجهها في العمل أو في علاقة حميمة، أو حالة صحية عصفت بحياتك. وسرعان ما يعبّر الأصدقاء عن تعاطفهم معك – "لا تقلق، سيكون كل شيء على ما يرام!" – أو ربما يسدون لك النصيحة. لكن استجابتهم لا تجلب العزاء. فعوضاً عن ذلك، يبدو الأمرُ أقربَ إلى نوعٍ من التنصّل، أي عدم الاعتراف بما تعانيه. إن ما نتعلمه في لحظات كهذه هو أن التطمينَ والنصيحة يعملان بمثابة نوعٍ من النكران.

الأسوأ من النكران هو الميلُ إلى تبرير المعاناة الإنسانية. "كل شيء يحدث لسبب" – باستثناء أن ذلك غير صحيح

طبعاً. يستخدم الفلاسفة مفهومَ "الحكمة الإلهية" (theodicy) لتوصيف النقاش الذي يبرّر ما يفعله الله بالبشر. يتناول ثيوديسيس Theodicies مسألة الشرّ: إذا كان الله كليّ الوجود وخيّراً، فمن أين تأتي هذه الشرور كلها؟ لكن "الحكمة الإلهية" مفهوم مستقل مفارقٌ للسياقات الإلهية أو العقائدية الضيقة. فسواء كنا متديّنين أم لا، فإننا نستحضر مسألة الشر في كل مرة نستنكر فيها وجودَ شيء ما، ونلجأ إلى "الحكمة الإلهية" عندما نقول إنه موجود لحكمة تنطوي على الخير.

لا تقتصر المشكلة في مفهوم "الحكمة الإلهية" على الجانب الفكري – إذ إن جميع النقاشات عقيمة – لكنها تمتد إلى الجانب الأخلاقي أيضاً. فمن الخطأ تبرير معاناتك أو معاناة الآخرين، كما من الخطأ تحييد الشفقة أو الاحتجاج بتلك الطريقة. وهذا هو الدرسُ الأخلاقي الذي ينطوي عليه مفهومُ "الحكمة الإلهية" الأكثر شهرة على الإطلاق. ففي سفر أيوب، يحث "الملاكُ الشكاك" الله على اختبار "رجل يتمتع بالاستقامة التامة"، حيث يقتل أبناءَه وبناتِه، ويدمر أملاكَه، ويبتلي جسدَه بالبثور "من قمة رأسه إلى أسفل قدميه"، ثم يتركه ليهرشَ جسدَه بقطعة من الفخار الوسخ. يصرّ أصدقاءُ أيوب أنه يستحق المصيرَ الذي ألَمَّ به والذي يمثل عقاباً على خطيئة خفيّة ما. أما الله فيدينهم "لأنهم جانَبوا حقيقة ما فعلتُه". يصرّ أيوب على براءته من الذنب. وعلى الرغم من أن السِّفرَ ينتهي بشيء أقربَ إلى الخلاص – إذ يعوّض الله أيوبَ ضعفَ أملاكه، "أربعة عشر ألف خروف، وستة آلاف جملٍ، وألف ثور، وألف

حمار"، إضافة إلى سبعةِ أبناءٍ جددٍ وثلاث بناتٍ جديدات – فإن "الحكمة الإلهية" تؤول إلى الفشل. فمن المضحك الاعتقاد أن بمقدور أي نوعٍ من التعويض أن يكفّرَ عن خسارة أيوب لأولاده الأصليين.

ما يَرشح عن "سفر أيوب" لا يدلّل على أن الفضيلة تُقابل بالثواب في نهاية المطاف، بل يشير إلى خطأ أصدقاء أيوب في تبريرهم لبؤسه وإلى أن أيوب هو الذي نطق بالحقيقة: لا نستحق كل هذا الألم الذي نُبتلى به. أنا لا أنكر وجودَ الله هنا، مع أنني لا أؤمن به. ما أقوله هو أنه إذا كان وجودُ الله مقترناً باستيطان المصاعب والمشقة في الحياة الإنسانية، فيجب ألا يعمل ذلك على تخفيف أو نفي ذلك السيل الهادر من الرحمة والشفقة، على أنفسنا وعلى الآخرين.

ها نحن هنا، وَرَثة تقليدٍ يحثنا على التركيز على أفضل ما في حيواتنا على الرغم من إدراكه العميق للصعوبات التي تنطوي عليها الحياة. فبمجرد أن نفتحَ أعيننا، نجد أنفسَنا وجهاً لوجه مع الألم والمعاناة – مع الهشاشة، والوحدة، والحزن، والفشل، والظلم، والعبث. يجب ألا يرفَّ لنا جفنٌ، بل علينا أن نحدّقَ فيما نراه أمامنا. فما نحتاج إليه في خضمّ مآسينا هو الاعتراف بها.

هذا هو الدافع وراء هذا الكتاب. فهو خارطةٌ للخوض في المناطق الوعرة، ودليل إلى المشقات من المعاناة الشخصية إلى الظلم والعبثية. تطرح فصولُه الأفكارَ وتقع، في بعض الأحيان، على قصورات فلاسفة الماضي. لكن الصبغة التأملية الكامنة فيها

تلامس التعاطي مع المحن بقدر ما تتناولها بالنقاش. فكما كتبت الروائية-الفيلسوفة آيريس مردوك Iris Murdoch: "لا يمكنني الاختيار خارج العالم الذي أراه، بالمعنى الأخلاقي لكلمة 'أراه' [الذي يحفّز] الخيالَ الأخلاقي والجهدَ الأخلاقي". إن ما يوجّهنا في الحياة هو التوصيف وليس النقاش أو الجدل، حيث يُملي علينا ما نشعر به وما نفعله. إن توصيفَ الأشياء الموجودة يتطلب الكثير من العمل. وهنا تأتي الفلسفة استمراراً للأدب والتاريخ والمذكرات والأفلام. وسوف أعتمد في هذا الكتاب على جميع الأشياء التي أعرفها.

قلتُ سابقاً إن الفلسفة الأخلاقية والعَون الذاتي طالما كانا متواشجَين. وهذا الكتاب مَدينٌ لذلك التاريخ. من شأن التأمّل في قصورات الوضع الإنساني أن يخفّفَ من آثاره السلبية ويساعدَنا في تحسين حيواتنا وإغنائها. لكن هذا الكتاب لا ينضوي تحت العَون الذاتي إن كان ذلك يعني "خمس نصائح للتغلب على الحزن" أو "كيف تنجح من دون أن تبذل أي جهد". كما أنه ليس تطبيقاً لنظرية مجردة، أو لعقائد أحد الفلاسفة الموتى، على صعوبات الحياة. كذلك، لا ينطوي هذا الكتاب على أي تفكيرٍ سحري ولا يقدم أي وصفات سريعة. وعوضاً عن ذلك، يعتمد على الجهد الصبور في تقديم العزاء والمواساة. فعندما يتعلق الأمر بالمعاناة الإنسانية، تبعاً للشاعر روبرت فروست Robert Frost، "لا مخرجَ إلا الدخول".

يهتدي هذا الكتاب بفكرتين رئيستين. الأولى هي أن السعادة ليست مرادفاً للعيش الرغيد. فإن كنت تنشد السعادة، ربما

يكون التركيز على المحن مفيداً وربما لا يكون. ولكن يجب ألا ينحصر هدفُك في تحقيق السعادة فقط. فالسعادة ليست أكثر من مزاجٍ أو شعور، أي أنها حالة ذاتية؛ إذ يمكنك أن تشعر بالسعادة وأنتَ تعيش كذبة. خذ مايا، على سبيل المثال – الغارقة في سائلٍ يمدّها بالحياة، والأقطاب الموصولة بدماغها التي تغذيها بتيارٍ من الوعي يعمل على تحريض حياة مثالية. مايا سعيدة، لكن حياتها ليست على ما يرام. فهي لا تفعل معظمَ الأشياء التي تعتقد أنها تفعلها، ولا تعرف معظمَ الأشياء التي تتوهّم أنها تعرفها، ولا تتواصل مع أي أحد أو أي شيء باستثناء الآلة. لا تتمنى هذه الحالة لأي شخصٍ تحبّه – أن يكون حبيساً في راقودٍ، وحيداً إلى الأبد، ومخدوعاً.

الحقيقة هي أنّ علينا ألا نسعى إلى السعادة بل أن نعيشَ بأفضل الطرق الممكنة. فكما يقول فريدريك نيتشه Friedrich Nietzche بنبرة تهكمية: "الإنسانية لا تسعى إلى السعادة، الإنكليز فقط هم من يفعلون ذلك" – في إشارة ساخرة إلى مفكرين من أمثال جيريمي بِنثام Jeremy Bentham وجون ستيوارت ميل John Stuart Mill اللذين لا يوليان قيمةً لأي شيء باستثناء تحقيق المتعة على حساب الألم. وأنا لا أعني هنا أن علينا أن نسعى إلى التعاسة، أو نتجاهل السعادة، لكن الحياة تزخر بأشياءَ أعمق من المشاعر التي تولّدها. علينا أن نواجهَ المحن، والحقيقة هي الوسيلة الوحيدة التي تمكننا من تحقيق ذلك. علينا أن نعيش في هذا العالم كما هو، وليس كما نرغب له أن يكون.

أما الفكرة الثانية هي أن العيشَ الرغيد لا يعني تحريرَ العدالة

من المصلحة الذاتية أو ابتعادنا عن الآخرين. فسوف يبيّن هذا الكتاب أن المسائلَ الشخصية الصرفة – كالألم، والوحدة، والإحباط – هي قضايا أخلاقية في جوهرها. فهي متواشجة مع الرحمة، وقيمة الحياة الإنسانية، وإيديولوجيات الفشل والنجاح التي تطمس مفهومَ الظلم. إذ إن التأملَ الصادق في مصائبنا ومحننا يقود إلى الاهتمام بالآخرين وليس إلى الانغماس في الذات النرجسية.

فلنبتعد عن المبالغة قليلاً. في *Republic*، يصف سقراط Socrates رجلاً عادلاً تلطخت سمعتُه، وألصقت به تهمٌ باطلة، و"جُلدَ، ومُدّدَ على مِخلعة، وقيّد بالسلاسل، وأعميَ بالنار"، ومع ذلك فإنه لا يحيد عن فعل الصواب. بالنسبة إلى أفلاطون، تسير حياة هذا الرجل بشكل جيد. لكن أرسطو يختلف معه. فهناك فرق شاسع بين أن يفعل المرء ما يجب أن يفعله، أي أن يفعل الصواب – يدلّل أرسطو على هذا بكلمة eupraxia – وبين أن يعيشَ الحياة التي يرغب فيها. فالضحية التي يتناولها أفلاطون تحقق الهدف الأول دون الثاني. فهذا الرجل يفعل ما يراه صواباً، ولكن علينا ألا نرغبَ في هذا النوع من الحياة، حيث يقود فعلُ الصواب إلى نتائجَ مرعبة.

المشكلة في وجهة نظر أرسطو لا تتمثل في هذا التمييز الذي يقوم به، والذي يبدو مقنعاً تماماً، بل في تركيزه على الحياة التي ترغب في أن تعيشَها، في حال كان بمقدورك أن تعيش أي حياة – وليس على الحيوات الواقعية المعقولة. فالعيش الرغيد، بالمعنى الذي يهتدي به هذا الكتاب، يعني التكيّف مع صعوبات

الحياة مع إدراك الأشياء التي يرغب المرء في تحقيقها. لا يمكن للفلسفة أن تَعِدَ بالسعادة أو بالحياة المثالية، ولكن بمقدورها أن تساعدنا في التخفيف من وزر المعاناة الإنسانية. سوف نبدأ بهشاشة الجسد وضعفه، ثم نشق طريقَنا عبر الحب والفقد إلى بنية المجتمع، ثم ننتهي بـ"الكون المتبقي كله". تنبيه استباقي: إذا كنت ترغب في معرفة معنى الحياة، فالإجابة موجودة في الفصل السادس.

يتناول الفصلُ الأول موضوعاً أقلّ بهجة: الأثر الناجم عن الإعاقة الجسدية والألم. سوف أبيّن المغالطات الشائعة في فهمِ الآثار السلبية للعجز، وكذلك مظاهر الإعاقة المتزايدة مع التقدم في السن. فكما يقول النشطاء في هذا المجال، باستثناء التحيزات الموجودة يجب ألا تزيدَ الإعاقة من بؤس الحياة وشقائها. لكن رؤيتهم هذه مشوبةٌ بأوهام الحياة المثالية الموجودة عند أرسطو – أي الحياة الكاملة التي لا ينقصها شيء. لكن هذا المثالَ يفتقر إلى التساوق والنشطاء على حق. فعندما ننتقل من الإعاقة إلى الألم، تبرز قصوراتُ الفلسفة؛ فهي ليست مخدراً. ولكن يمكنها أن تساعدَنا في فهمِ السوءِ الكامن في الألم، وهي مسألة أكثر تعقيداً مما تبدو عليه. فهناك عزاءٌ لأولئك الذين يعانون من الألم – بالإضافة إلى حيّز من الشفقة والتعاطف – يتأتى من التعبير عن مساوئه والاعتراف بها.

إضافة إلى الألم الجسدي، هناك الألمُ النفسي الناجم عن العزلة والفَقد والفشل. ففي تناولنا لموضوع الوحدة في الفصل الثاني، سوف نعزو الحاجةَ إلى المجتمع لدرء خطر الأنانية –

أي النظرة القائلة بوجود الذات فقط – إلى الفكرة القائلة إن الكائنات البشرية حيواناتٌ اجتماعية. وسوف نجد أن الألمَ المتأتي من الوحدة يُبرز قيمة الصداقة التي، بدورها، تُبرز قيمة الأشخاص الآخرين. ومن خلال تثبيت هذه القِيمة، يتوقد الحبُّ بالعاطفة والاحترام. ولهذا السبب فإننا نشهد انحساراً للوحدة من خلال الاهتمام بحاجات الآخرين.

يتمثل الجانبُ المظلم للصداقة، والحب أيضاً، في الهشاشة أمام الحزن. سوف نستكشف في الفصل الثالث أبعادَ الفَقد من نهاية علاقة حميمة – سوف أكتب عن انفصالٍ بشع – إلى نهاية الحياة الإنسانية. وسوف نرى كيف يبرّر الحبُّ الحزنَ فتصبح التعاسة جزءاً من العيش الرغيد. ينتهي الفصلُ بأحجية تتسم بالعاطفية كما تحمل بعداً فلسفياً. فإذا كانت حقيقة أن موت أحد الأحبة يشكل سبباً للحزن، فإن هذه الحقيقة دائمة، لأنها باقية أبداً. فهل علينا، إذاً، أن نحزنَ إلى الأبد؟ سوف أرسم حدودَ المنطق في التعامل مع الحزن وأبيّن كيف تسهم ممارساتُ الحداد في تحقيق ما يعجز عنه المنطق.

يتناول الفصل الرابع موضوعة الفشل الشخصي. وهنا، سنمضي بعضَ الوقت مع بوذيّينَ غاضبِين، والأمير ميشكين في رواية *The Idiot* [الأبله] لدوستويفسكي Dostoevsky، ولاعب البيسبول رالف برانكا Ralph Branca. سوف أطرح فكرة أن غواية الوحدة السردية هي التي تجعل منا "رابحين" و"خاسرين". لذلك علينا أن نقاومَ سحرَها ونرفضَ سردَ حيواتنا بطرقٍ بسيطة وخطيّة، أو تغليب أهمية المشروع على أهمية

العملية التي يتخلّق من خلالها. ولكن مرة أخرى، هناك حدودٌ للمنطق. إن النقلات في التوجّه الذي أقترحه ليست أشياء يمكننا إنجازها بمجرد أن نعقد على العزم على ذلك. علينا أن نعملَ على أنفسنا، وأن نجابهَ الإيديولوجيا التي تقيس الحياة الإنسانية بما يمكنها إنجازه – وهو ميزانٌ يبرّر هذا التفاوت الغريب في الثروة والمكانة الاجتماعية.

لذلك، هناك جسرٌ يمتد من الفشل في حيواتنا الشخصية إلى مسائل الظلم التي تحتلّ الثلثَ الأخير من هذا الكتاب. ففي الفصل الخامس، سوف نعاين مقولة الناقد جون برجر John Berger التي تقول "لا توجد سعادة على وجه هذه الأرض من دون توقٍ إلى العدالة". وبالاعتماد على *Republic* لأفلاطون، وعلى الفيلسوفين ثيودور أدورنو Theodor Adorno وسيمون فايل Simone Weil، سأطرح فكرة أنه بينما يمكن للظالمين أن يكونوا سعداء، إلا أنهم لا يعيشون حياة جيدة. وهذه ليست نتيجة متولدة عن برهانٍ خفيّ بل هي شيء نتعلمه من خلال "قراءة" العالم من حولنا عبر اهتمامنا بالمصائب التي تحلّ بحيواتنا الخاصة وحيوات الآخرين. وهكذا فإن الجزء الأول من هذا الكتاب يخدم غرضاً أخلاقياً، فيساعدنا على التعايش مع المعاناة الإنسانية على المستوى الحميمي لنفهم معناها العام. ينتهي الفصلُ بمسؤوليتنا عن العدالة والفضيلة المتمثلة في مقاربتها.

ينظر الفصلان الأخيران إلى الكون ككل وإلى مستقبل الجنس البشري. سوف أبيّن كيف يمكن للعدالة أن تضفي

معنىً على الحياة الإنسانية وكيف يعتمد ذلك المعنى علينا. وهنا، تصطدم الأسئلة الوجودية حول العبث بالتغيير المناخي، مع إلحاح الفعل وعبء القلق. وسوف ننتهي بالأمل، فنسأل عن الطريقة التي احتلّ فيها مكاناً بين شرور الحياة المحبوسة في صندوق "باندورا". فمن خلال مواجهة تردُّدي، سوف أجد وظيفة للأمل.

في نهاية المطاف، يدور هذا الكتاب حول استخلاص الأفضل من حالة غاية في السوء: الوضع الإنساني. إذ أقدم التوجيهات عند مواجهة المحن، من التكيف مع الألم إلى اكتساب أصدقاءَ جدد، ومن الحزن على من فقدناهم إلى الفشل بكياسة، ومن واجبات الظلم إلى البحث عن المعنى في الحياة. ليس هناك صيغة بسيطة لطريقة العيش. فعوضاً عن ذلك، لديّ القصص والصور والأفكار - بعضها مستعار وبعضها الآخر نتاج تجربتي الشخصية - والأمل في تناول المشكلات التي تواجهنا بأكبر قدرٍ من الصراحة والإنسانية والتعلّم مما أقع عليه. فالفلسفة ليست نوعاً من التأمل اللاهي أو آلة تبني على النقاش والأفكار. فإن ألقيت نظرة سريعة على الصفحات التالية، سوف تقع على نقاشاتٍ مطولة وأشياءَ كثيرةٍ أخرى، وكلها كلماتٌ تسعى إلى توصيف الوضع الإنساني بطرقٍ تعمل على توجيه الرغبة. وليس المقصود من هذا التشنيع بالتفكير العقلاني المجرد، لكن الفلاسفة يتمتعون بالمشاعر أيضاً.

في مقدمته لكتابه *Morality* [الأخلاق]، أطلق الفيلسوف البريطاني برنارد وليامز Bernard Williams تحذيراً غالباً ما

أتذكره. "إن الكتابة عن الفلسفة الأخلاقية عملٌ محفوف بالمخاطر"، يقول وليامز. "ليس فقط للأسباب التي تترافق مع الكتابة عن أي موضوع صعب، أو الكتابة عن أي شيء، وإنما لسببين خاصين. الأولُ هو أن المرءَ يميل إلى الكشف عن قصورات مفاهيمه الخاصة بشكل مباشر أكثر مما يحدث، على الأقل، عند تناول الفروع الفلسفية الأخرى. والثاني هو إمكانية المجازفة، في حال التعامل الجدي مع ما يقوله، بتضليل الناس حول قضايا في غاية الأهمية". أعتقد أنه على صواب، لكنّ البدائلَ أسوأ، إذ تتمثل في التجرّد والتفاهة. فعلى الفلاسفة الذين يتناولون الوضعَ الإنساني أن يكشفوا عن أنفسهم من خلال توصيفهم للعالم. وأخشى أن الأمر ينسحب عليّ من خلال هذا الكتاب - إلا أنني عندما أقول "أخشى" فإنني أعني: آمُل.

الفصل الأول

الهشاشة

لا يمكن لك أن تنسى المرة الأولى التي يعلن فيها الطبيبُ عن عجزه: عندما يقولون لك إنهم لا يعرفون ما عليهم أن يفعلوه – ليست هناك أيّ فحوصٍ أخرى لإجرائها، أو أيّ طرق علاجية أخرى – وأنهم سيتركونك وشأنك لتواجه المرض لوحدك. حصل ذلك لي في سن السابعة والعشرين، حين كنت أعاني من ألم مزمن، لكنه سيحدث للكثيرين منا في مرحلة ما، حيث نواجه أوضاعاً ربما تقود إلى الإعاقة أو ربما إلى الموت. إن هشاشة الأجساد تشكل جزءاً من الوضع الإنساني.

لا أذكر اسمَ الفيلم الذي ذهبنا لرؤيته، لكنني أعرف أننا كنا في "The Oaks"، وهي دار سينما قديمة تقع على أطراف مدينة بتسبرغ، عندما طعنني الألمُ في خاصرتي، ثم شعرتُ بحاجة ماسة إلى التبوّل. هرعت إلى الحمّام، فشعرتُ بالتحسّن، مع ألمٍ بسيط في أعلى الفخذ. ومع مرور الوقت، تحول الألمُ إلى حاجة

للتبوّل، مرة أخرى، ما دفعني إلى الاستيقاظ في الواحدة أو الثانية صباحاً. ذهبتُ إلى الحمّام – وكما يحدث في حلمٍ مزعج– لم يجلبِ التبوّل أي نوع من الارتياح. بقيَ ذلك الشّعور بالألم. قضيتُ ليلةً عصيبة من الأرق والهلوسة وأنا ممدد على أرضية الحمّام، أتبول من حين إلى آخر في محاولة يائسة للتخفيف من ذلك الإنذار الجسدي.

بدأ اليومُ التالي بطريقة معقولة، إذ زرتُ الطبيب الذي خمّن أنني أعاني من التهابٍ بولي ثم وصف لي بعض المضادات الحيوية. لكن الفحصَ جاء سلبياً، وكذلك الفحوصات الأخرى للكشف عن حالات أخرى مبهمة. لم يتوقف الألم. ومنذ ذلك الوقت، بدا الزمنُ ضبابياً. صارت ذاكرتي ضعيفة، وحالت البيروقراطية الطبية دون أي محاولات لنقل سجلّي الطبي من بيتسبرغ إلى "جامعة ماساتشوستس للتكنولوجيا" عندما انتقلتُ إلى هناك بعد أحد عشر عاماً.

لكنني لن أنسى الفصولَ الرئيسة. أولاً، أجروا لي دراسة لديناميكا البول تضمنت القسطرة، ثم طلبوا مني أن أشربَ كمية كبيرة من السوائل، وجعلوني أتبوّل في آلة لقياس المعدّل والتدفق والوظيفة. أشياء عادية. ثانياً، أجروا لي تنظيراً للمثانة، فأدخل طبيبُ مسالك بولية شابّ منظاراً مثانيّاً قديم الطراز في الإحليل على دفعاتٍ، مسبّباً ألماً كبيراً، على هيئة هوائي راديو تلسكوبيّ. بدا الأمر كأن هناك مشكلة ما، لكن التقرير جاء سلبياً ايضاً: لا شيء مهم من الناحية السريرية، ولا يوجد أي جرح أو التهاب مرئي في المثانة أو الإحليل. يبدو أنهم كانوا مشغولين

جداً في العيادة، لأن الطبيب والممرضة نسياني بعد ظهور نتائج الفحوص السلبية. رتبت هندامي ثم خرجت ومشيت بصعوبة في شارع فوربس إلى ناطحة السحاب القوطية الغريبة التي أعمل فيها، يخيّم فوقي القضيب المنتفخ لـ"كاتدرائية بيتسبرغ التعليمية" بينما كان الدمُ يقطر من قضيبي ويلوث سروالي الداخلي.

كانت الاستشارة الأخيرة في بيتسبرغ مع طبيب مسالك بولية آخر. في تلك المرحلة، كنت قد بدأت الاعتياد على ما أسميتُه "أعراضي" - في إشارة إلى تمكني من النوم على الرغم من الألم المقيم. كنت أعيش حياتي مع همهمة الألم التي تشكل نوعاً من الضجيج في الخلفية. نصحني الطبيبُ أن أعيش حياتي بطريقة عادية. "لا أعرف من أين يأتي هذا الشعور"، قال لي. "لا يبدو أن هناك أي سبب واضح. ولسوء الحظ، فهو شيء شائع. حاول أن تتجاهله قدر الإمكان". ووصف لي جرعة صغيرة من "النيورونتين" المضاد للتشنّج، بالإضافة إلى دواء آخر للآلام العصبية، هو عبارة عن منوّم، ثم خرجت من عيادته. لست متأكداً حتى الآن إن كان الدواء وهمياً (placebo). بدا مفيداً بعض الشيء، لكنني توقفت عن تناوله بعد بضع سنوات دون أن يخلّف ذلك أي أثر واضح عليّ.

بقي الأمر على ما هو عليه ثلاث عشرة سنة. لم يكن هناك أي تشخيص، ولا أي علاج. كنت أتجاهل الألم كلما أستطيع ذلك وانغمستُ في عملي، وتعايشت بصعوبة مع نوبات تبدد نومي وتشتت حياتي اليومية من فترة إلى أخرى. في تلك الأثناء، كان بقية

أفراد عائلتي يتعاملون مع المشكلات والآلام التي تلمّ بهم. ففي سنة ٢٠٠٨، أصيبت حماتي بسرطان الرحم من الدرجة الثالثة. وحماتي هي الكاتبة والناقدة سوزان غوبار Susan Gubar التي كتبت، بالتعاون مع ساندرا غيلبرت Sandra Gilbert، كتابَ *The Madwoman in the Attic* [المجنونة في العليّة]، وهو كتابٌ نسوي كلاسيكي طرح السؤال التالي: "هل القلم قضيبٌ مجازي؟". تمكنت هذه المرأة القوية من تأيِيضِ مرضها عبر الكتابة، فوصفت بدقة وحشية العملية الجراحية "التحجيمية" المؤلمة التي أجريت لها لاستئصال الأورام الظاهرة، ثم العلاج الكيماوي، وإدخال أنابيب التصريف التي فشلت في علاج الالتهاب الناجم عن العملية، ومن ثم عملية الفغر اللفائفي التي تلت ذلك كله. يسوق كتابُها *Memoir of a Debulked Woman* [مذكرات امرأة مُحَجّمة] عدداً من الكتّاب والفنانين الذين تصارعوا مع المرض، بما في ذلك إشارة عابرة إلى فرجينيا وولف Virginia Woolf التي انتقدت سكوتَ الأدب عن هذا الموضوع في مقالتها On Being ill [مواجهة المرض]. كانت وولف تتميز بالتهذيب والحشمة: "ربما لم تكن لها أمعاء، كما يتبيّن من كتبها"، قالت الروائية هيلاري مانتِل Hilary Mantel بشيء من الاستياء في سياق توصيفها لعمليتها الجراحية الوحشية في كتاب *Meeting the Devil* [لقاء مع الشيطان]. يملأ كتابُ سوزان الفراغات الموجودة عند وولف، فيقدّم توصيفاتٍ صريحة لمعاناتها مع التغوّط بعد "التحجيم" الذي أودى بجزء كبير من أمعائها، وخوفها من التغوط في ملابسها في الأماكن العامة، و"سرير الألم" الذي بقيت مستلقية فيه سبعة عشر يوماً

بعد فشل أنابيب التصريف في أداء مهمتها، والغائط الذي يتسرّب من ثلم "الفغر"، وأشكال الإعاقة التي يولّدها السرطان وعلاجه. "بعد أكثر من مرور نصف سنة على العلاج الكيماوي"، كتبت سوزان، "كانت قدماي لا تزالين ميتتين ولم يكن بمقدوري أن أقفَ أكثرَ من دقيقتين دون أن يحلّ بي الألم والتعب". وعلى الرغم من هذا كله، فقد نجت بأعجوبة بفضل تجربة دوائية ناجحة بعد فشل الجولة الثالثة من العلاج الكيماوي.

في هذه الأثناء، كانت ابنتُها وزوجتي مارا Marah تعاني من كُيس جلدي على المبيض الأيسر - و"الجلدي" تعني ذلك النوع من الأكياس الذي يمكن أن ينمو عليه الشعر والأسنان - يحتاج إلى عملية جراحية لإزالته. كما أن نسبة إصابتها بسرطان الثدي وسرطان المبيض عالية جداً نتيجة حملها الجين الوراثي BRCA2 من أمها، ولذلك تتعرض لكشفٍ منتظم. بالإضافة إلى ذلك، خضع حمويَ لعملية قلبٍ مفتوح، وفي إنكلترا تم تشخيص أمي بألزهايمر المبكر.

لا أوثّق هذه المحن لأننا مُبتلون بشكل استثنائي - على غرار أيوب - بل لأنّي واثق بأننا لسنا كذلك. فكلنا نواجه أمراضاً ومشاكلاتٍ عابرة. كما أن كل واحدٍ فينا يعرف شخصاً يعاني من السرطان، أو مرض القلب، أو نوعٍ من الألم المزمن. فأثناء انتشار Covid-19، كان لدينا أصدقاء وأقرباء عانوا كثيراً أو ماتوا، وغالباً في عزلة تامة. من المستحيل تجاهل هشاشة الصحة والأشياء التي تعتمد عليها. فحتى الأصحاء يشيخون وتخور قواهم مع خروجهم من الديموغرافيا التي أطلق عليها

النشطاء توصيف "الأجساد القادرة مؤقتاً"؛ إذ يجب على كل من يأمل في الوصول إلى الشيخوخة أن يهتمّ بمسألة الإعاقة. والمقاربة غير المثالية للحياة لا ترغب في تجاهل هذه الأشياء وترك الجسد خلفها، بل تتساءل – عوضاً عن ذلك – عن طريقة العيش بأجسادنا المعطوبة هذه.

إن أحدَ الدروس الأساسية للأعمال الأخيرة في مجال فلسفة الدواء يتمثل في الاستخدام الحذر للكلمات. فابتداءً من فكرة الصحّة كأداءٍ جيد للجسد وأجزائه، هناك اتفاق عام على المغايرة بين "المرض" (disease) – وهو صنف من القصور – و"الاعتلال" (illness)، أي الأثر السلبي الذي يتركه المرض على التجربة المعيشة. فالمرض شيء بيولوجي، أما الاعتلال فهو – بشكل جزئي على الأقل – "ظاهراتيّ"، أي مسألة تتعلق بالمشاعر الحياتية. إنه، كما يقول الفلاسفة، شيء "عارض" سواء أدى المرضُ إلى تدهور الحياة أم لا. وعموماً، فإن قدرتك الجيدة على العيش عندما يقصّر جسدُك تعتمد على الآثار التي تتأتى في كل مكانٍ من الحظ والظروف الاجتماعية. فإن كنتَ قادراً على تحصيل الدواء المجاني، ربما لا يؤدي مرضٌ خطِرٌ مثل السكري من الدرجة الأولى إلى قدر كبير من الاعتلال. أما إن لم تملك الرعاية الصحية، فيمكن لالتهابٍ بسيط أو زحارٍ أن يقتلك. والنتيجة هي أن الاعتلال موزع بصورة غير متساوية أكثر من المرض، تبعاً لمؤشرات الثروة والعرق والجنسية.

لكن الأمور المتعلقة بالإعاقة أكثر دقة، في حالة الإعاقة طويلة الأمد كما في الإعاقات المتزايدة المتولدة عن التقدم في السن.

وفي العقود القليلة الأخيرة، ركز منظّرو الإعاقة على أهمية الفهم الاجتماعي للمعاني التي تنطوي عليها الإعاقة الجسدية. ولذلك فإن الناقدة روزماري غارلاند-تومسون Rosemarie Garland-Thomson طالبت في كتابها *Extraordinary Bodies* [أجساد استثنائية] بـ"نقل موضوع الإعاقة من الحقل الطبي إلى مجال الأقليات السياسية". إذ إن المجهود الذي بذلته هذه الأقليات هو ما أدى إلى تمرير "قانون الأميركيين المعاقين" في الولايات المتحدة و"قانون التمييز ضد المعاقين" في المملكة المتحدة. لقد باتت الإعاقة تشكل أحدَ محاور الصراع الدائر حول الحقوق المدنية.

استغرقت هذه الأفكار وقتاً طويلاً للوصول إلى الحقل الفلسفي الذي أهتم به، لكن كتاباً حديثاً للفيلسوفة إليزابيث بارنز Elizabeth Barnes يتفق مع الرأي أعلاه: "أن تعاني من الإعاقة الجسدية لا يعني أن تمتلكَ جسداً مختلاً، بل أن تمتلك جسداً ينتمي إلى الأقليات". لكن غارلاند-تومسون وبارنز لا تتفقان على كل شيء، فهما تختلفان حول طبيعة أو "ميتافيزيقيا" الإعاقة. ومع ذلك فهناك أرضية مشتركة بينهما - كما الحال بين كثير من المنظرين والناشطين في هذا المجال - تنبني على الفكرة القائلة إن الإعاقة الجسدية، في حال عزلها عن موضوعي التحيّز والتسهيلات، لا تجعل الحياةَ أكثر سوءاً بشكل عام. فعلى غرار المثلية الجنسية في ثقافة مسكونةٍ برهاب المثلية، يمكن للإعاقة أن تشكّل حاجزاً أمام المرء، لكن هذا نوعٌ من القصور اجتماعي وليس حتمية طبيعية. فالإعاقة الجسدية لا تشكل،

بحد ذاتها، عائقاً أمام العيش الرغيد.

هذا زعمٌ يثير الاستغرابَ والرفض. فغالباً ما ينظر الفلاسفة إلى عبء الإعاقة بصفته نموذجاً للإصابة أو الأذية. ويمكن أن ينظر الأشخاصُ الذين يتمتعون بأجسادٍ قادرة (able-bodied) إلى احتمالات الصمم أو العمى أو العجز عن المشي بشيء من الخوف والاستياء. ولكن على الرغم من سهولة التأويل الخاطئ، إلا أن هناك شيئاً من الحقيقة فيما يزعمه هؤلاء النشطاء: فمع توفر التسهيلات الملائمة، ليس على الإعاقة الجسدية أن تمنعَنا من التمتع بحياة أسوأ من تلك التي يعيشها معظم الأشخاص الآخرين.

إن كانت الإعاقة الجسدية صنفاً من القصور الجسدي الواضح، فإنها لا ترتبط بالاعتلال بل بالمرض. فالقصور الجسدي شيء بيولوجي، إذ إن آثاره في التجربة المعيشة عارضة وخاضعة للظروف. وهذا يعني أن الإعاقة الجسدية ليست مشكلة بحد ذاتها. فإن كانت تجعل الحياة أسوأ مما هي عليه، فهذا لأنها تؤثر في الطريقة التي تعيش بها. ويمكن استخلاص حكمة أخلاقية أوسع من القصة الطاوية حول حظ المزارع التي تعلّمتُها من الكتاب المصوّر *Zen Shorts* [حكايات زِن القصيرة] لجون ج. موث Jon J Muth. فعندما يهرب حصانُ المزارع، يتعاطف معه الجيران: "يا له من حظ سيئ!"، لكن المزارع يجيب: "ربما". ثم يعود حصانُه برفقة حصانين آخرين. "يا له من حظ جيد!"، ومرة أخرى يجيب المزارع: "ربما". يحاول ابنُ المزارع امتطاء أحد الحصانين البرّين فيكسر ساقه: "يا له

من حظ سيئ!"، لكن المزارع يجيب: "ربما". وبسبب ساقه المكسورة، يُعفى الابنُ من السّوق إلى الحرب: "يا له من حظ جيد!"، لكن المزارع يجيب مرة أخرى: "ربما"...

الأمور نسبية إذاً. فسواءٌ دفعت الإعاقة الجسدية حياتَك نحو الأفضل أو الأسوأ، فإن ذلك يعتمد في النهاية على الآثار التي تولّدها. وفوق ذلك، هناك معطياتٌ كثيرة تؤكد أن الآثار ليست بذلك القدر من السوء حتى في العالم القائم؛ فالأشخاص الذين يعانون من الإعاقة الجسدية لا يصنفون حيواتهم على أنها أدنى من المستوى الذي يسم حياة الآخرين. "لقد بيّنت الأبحاث أن الأشخاصَ الذين يعانون من الإعاقات الجسدية لا يفقدون الكثير من متع الحياة"، تبعاً لاستطلاعات حديثة حول الكتابات التي تتناول هذا الموضوع.

ومع ذلك يبقى الارتباكُ والحيرة. لا يمكن أن ننكرَ أن الحاجة إلى كرسيّ متحرك أو العمى أو الصمم أشياء تحرم الإنسانَ من بعض الأشياء الجميلة، مثل متعة تسلّق الجبال أو التمتع بالمناظر الخلابة أو زقزقة العصافير، إذ إن الإعاقة مضرّة بهذا المعنى. ولكن كما نجد في قصة حظ المزارع، يمكن لهذه الحالات أن تأتي ببعض الفوائد أيضاً. ولكن مع تكافؤ الأشياء الأخرى، كيف يمكن لإعاقات من هذا النوع ألا تدفعَ حياتنا نحو الأسوأ؟ أليس هذا ما يحصل عندما تحرم الشخصَ من الأشياء الجيدة؟

يتخلّق هذا الارتباك من أخطاء حول طبيعة الحياة الهنيئة تعود إلى أرسطو. فالأمر لا يقتصر فقط على انشغال أرسطو بالحياة المثالية، الحياة التي عليك اخيارُها إن كان الأمرُ يعود لك، ولا

على اعتباره أي نوع من الإعاقة كشيء متنافرٍ مع العيش الرغيد. فالمشكلة تكمن فيٍ اعتقاده بأن الحياة المثلى "لا تفتقد إلى شيء". فهي "أكثر ما يشتهيه الإنسان" ولا يمكنه إضفاء أي شيء عليه. فإن كانت هذه الحالة التي يسميها eudaimonia تفتقد إلى أي شيء، كما يقول، فإن إضافته تعتبر نوعاً من التحسين؛ لكنها تمثل الحالة المثلى. وتتماشى هذه النظرة مع رؤية أرسطو لحياة مثالية مفردة منظمة حول نشاط مفرد – التأمل، كما يتضح، مع أن الكتبَ التسع الأولى من *Nicomachean Ethics* تدفعنا إلى التفكير في حياة رجل الدولة المثالي.

يتغاضى الكتابُ المعاصرون عن هذا المسّ الأحادي الذي يسم الفكرَ الأرسطيّ عندما يجنّدونه في مشروع العون الذاتي. ويمثل عالمُ النفس جوناثان هايت Jonathan Haidt نموذجاً نمطياً في هذا السياق: "لم يعنِ أرسطو، في قوله إن العيشة الرغيد أو السعادة (eudaimonia) هي 'نشاط روحي يستلهم التميّز أو الفضيلة'، أنّ السعادة تتأتى من التصدّق على الفقراء وكبت الرغبة الجنسية. فهو يقول إن الحياة الرغيدة تتمثل في تطوير قواك، وتحقيق إمكاناتك الكامنة، والتحوّل إلى الشخص الذي تمليه طبيعتُك". ولكن باستثناء النظرة الجنسية الإيجابية، فإن أرسطو يقول بالضبط ما ينفي أن أرسطو يقوله. فبالنسبة إلى أرسطو، تشكل eudaimonia حياةً من التميز الفكري من خلال التأمل في الكون وقوانينه، أو هي حياةٌ من الفضيلة العملية – الشجاعة، وضبط النفس، والعدالة، والصداقة، والاعتداد – الغنية بجميع أنواع الهبات. إذ لا ينطوي تفكيرُ أرسطو على أي

تعدديةٍ للحيوات الجيدة التي يعمل فيها الأشخاص على تطوير مواهبهم واهتماماتهم وأذواقهم.

لا ينقصُ التوهمَ بوجود حياة مثالية أيُّ شيء؛ ذلك الاعتقاد بوجود طريق واحدٍ للوصول إلى العيش الرغيد. علينا أن نقاومَ مثل هذه الأفكار. فعندما أفكر في أبطالي الذين عاشوا حيواتٍ جيدة – لم تكن واحدة منها مثالية – فما يلتفت الانتباه هو الفروقات الكبيرة بينها: مارتن لوثر كينغ الابن Martin Luther King Jr، وآيريس مردوك، وبيل فيك Bill Veeck – ناشط سياسي، وروائية وفيلسوفة، ومدير تنفيذي في نادٍ للبيسبول. وتمتد هذه اللائحة وتتبعثر بشكل متزايد: أستاذي د.هـ. ميلور D.H.Mellor، والأيقونة التلمودية الحاخام هيلل Hillel، والعالمة ماري كوري Marie Curie... ويمكنكم، بدوركم، أن تحضروا لوائحكم الخاصة؛ وأنا واثق بأن الأسماء التي سترد فيها لا تشترك في أشياءَ كثيرة.

يعكس هذا التنوّعُ تحريراً لما يشكل العيشَ بعد منظومة أرسطو الأخلاقية. إذ ليس هناك نشاطٌ واحد جدير بالحب – كالتأمل أو الحنكة السياسية – بل مجموعة كبيرة من الأشياء تمتد من الموسيقا والأدب والتلفاز والسينما إلى الرياضة والألعاب، وأحاديث الأصدقاء والعائلة، ومن الجهود التي يبذلها الأطباء والممرضون والمدرّسون والمزارعون وعمال النظافة إلى الاختراعات التجارية والعلم البحت والتطبيقي... وحتى الفلسفة.

لكن هذا لا يعني أن جميع الأشياء تتمتع بقيمة استثنائية. ربما

كان أرسطو مخطئاً في تركيزه على حياة مثالية واحدة، لكنه كان محقاً في التأكيد على القيمة التي تمتلكها بعض الأشياء وغياب هذه القيمة من أشياء أخرى. خذوا بارتلبي Bartleby في قصة هرمان ملفل Herman Melville الاستثنائية *Bartleby, the Scrivener* [**بارتلبي النسّاخ**]. تتمحور هذه القصة، التي يرويها محامٍ متواطئ وطيب يقوم بتوظيف بارتلبي الغامض كاتباً عنده، حولَ رفض بارتلبي المفاجئ قراءة الوثائق وتدقيقها. وعندما يُطلب إليه ذلك، "يجيب بارتلبي بصوتٍ هادئ وحازم: 'أفضّل ألا أفعل ذلك'"، ثم تتطور الأحداث من هذه النقطة. يكرر بارتلبي رفضه هذا مرة بعد أخرى دون أن يقدم أي سبب موجب. يفضّل ألا يأكلَ أي شيء باستثناء بسكويت الزنجبيل، وألا يتحدث إلى زملائه أو يتفقد المراسلات في مكتب البريد، وألا يساعد المحامي في تثبيت الشريط، وألا يغادر العمل أبداً فيقرر العيش في مقر العمل، وألا يجيب عن الأسئلة المتعلقة بحياته، فيطلب من الآخرين أن يتركوه وشأنه، وألا يغادر المكتب حتى عندما يتعرض للطرد من العمل، وألا ينسخ الوثائق أو ينتقل للعيش مع المحامي أو يلتحق بعمل آخر، وألا يأكل عندما يسوقونه بالقوة إلى السجن إلى أن يموت. ربما نتعاطف مع بارتلبي، لكننا لا نفهم رغباته على الإطلاق.

إذاً ليست جميع الخيارات المفضلة متساوية؛ إذ إن هناك حدوداً للأشياء التي تستحق أن نسعى من أجلها. ولكن ضمن تلك الحدود، يمكننا أن نزدهرَ بطرق عدّة، من خلال قيامنا بعددٍ لا متناهٍ من الأشياء. وحالما نستوعب هذه التعددية، فإن

فكرة الحياة الهنيئة هي التي "لا ينقصها أي شيء" سوف تبدو عبثية. فهي متنافرة بوضوح مع الحيوات التي أشرتُ إليها أعلاه، والتي تتميز بالخلل والنقص. لكن هذا لا يعني أن على الجميع أن يسعوا إلى كل شيء جيد، ويحبوا كل نوع من أنواع الموسيقا، أو الأدب، أو الفن، وجميع أنواع الرياضات والهوايات، أو أن يتخذوا من جميع المهن أعمالاً لهم.

كتب كارل ماركس Karl Marx أنه "في المجتمع الشيوعي... يستحيل عليّ أن أفعل شيئاً اليوم وشيئاً آخر غداً، أن أصطادَ الحيوانات في الصباح والأسماكَ بعد الظهر، وأرعى الأغنام في المساء، ثم أمارس النقد بعد العشاء كما يحلو لعقلي أن يفعل". لكنه لم يشر حتى إلى أن ذلك قسري. فعندما يتمتع شيء ما بالقيمة، فإن ذلك لا يعني أن علينا الاهتمام به، بل يعني – في أفضل الحالات – أن نبدي احترامًا له كشيءٍ جدير بالحماية. لا بأس إن كنا لا نأبه لموسيقا الجاز الحر، أو موسيقا البيانو الكلاسيكية، أو موسيقا "الميتل" الصاخبة والعنيفة؛ فلكلّ نوع من أنواع هذه الموسيقا محبّوها. ولكن علينا أن نحافظ عليها كي يتمتّع بها الآخرون. فمن الناحية العملية، الحياة الهنيئة انتقائية ومحدودة وتفصيلية، وهي تحتوي على أشياء جيدة، لكن الأشياء الكثيرة الغائبة عنها لا تحيلها إلى حياة سيئة. فلا تعتلّ حياتي إن لم أكن أحب الفنّ قبل الرافائيلي (pre–Raphaelite) أو لأنّي لا أجيد بناء سياج... فحياتي تزخر بأشياء كثيرة أخرى.

سوف أجازف بالقول إن هذا هو السبب في أن الإعاقات الجسدية لا تمنعنا، بشكل عام، من العيش بشكل جيد.

فالإعاقات تمنعنا من الانخراط في الأشياء القيّمة، فهي ضارة بشكل ما. لكن أحداً لا يملك القدرة أو الوقت اللازم للتمتع بجميع الأشياء القيّمة، ولا ضرر من وقوع الكثير من الأشياء الجيدة خارج متناول أيدينا. فمعظم أنواع الإعاقة تسمح لأصحابها بالتمتع بحياة شبيهة بحيوات الأكثرية الساحقة من البشر، وربما أفضل منها في بعض الأحيان.

بدأ بيل فيك حياته في عالم البيسبول كبائع ذرة في نادي Chicago Cubs عندما كان أبوه، الذي يحمل الاسمَ نفسَه، رئيساً للنادي. ثم أصبح المالكَ والمديرَ العام لمجموعة متتالية من فرق البيسبول: Cleveland Indians ،Milwaukee Brewers، Chicago White Sox ،St. Louis Browns. وقد عمل بيل فيك على فتح الرياضة أمام الأعراق الأخرى، فضمّ أول لاعب أسود في تاريخ "الدوري الأميركي". كان فيك يزرع الفرحة في قلوب المشجعين حتى عندما يخسر فريقه، فاخترع عروضَ الأداء الرائجة الآن التي تتخلل استراحات مباريات البيسبول، والتي تتضمن الموسيقا والألعاب البهلوانية والمشاركات المقدمة من الجمهور. لكنه كان يفوز بالمباريات أيضاً، أولاً مع فريق Indians في سنة ١٩٤٨، ثم مع فريق White Sox في سنة ١٩٥٩. كما قام فيك بتركيب أول "لوحة متفجرة" كانت تطلق الألعابَ النارية في كل مرة يحرزَ فيها فريق White Sox نقطة لمصلحته. وقد فعل ذلك كله وهو يعاني من إصابةٍ تلقّاها في الحرب العالمية الثانية أدت إلى بَتر قدمه اليمنى، ومن ثم إلى الجزء الأكبر من ساقه.

أصبحت هاريت مَكبرايد جونسون Harriet McBryde Johnson، التي ولدت وهي تعاني من الحَثَل العضلي، محاميةً وناشطة في مجال الإعاقة. وبعد بلوغها منتصف العمر، فقدت القدرة على المشي وتحريك ذراعيها وابتلاع معظم الأطعمة الصلبة. لكن مذكرات جونسون تسرد قصصَ الاحتجاج الصعبة في برنامج جيري لويس Jerry Lewis التلفزيوني حول "الحثل العضلي"، وهو عبارة عن حملة مرتجلة للوصول إلى "مجلس مقاطعة تشارلستون"، بالإضافة إلى رحلة إلى كوبا، والظهور في *The New York Times*، ومحاورة الفيلسوف بيتر سينغر Peter Singer الذي يعتقد بأحقية الأهل في ممارسة "القتل الرحيم" على الأطفال المولودين بمرضها. كان ردُّها تعبيراً بليغاً عن الرأي الذي أقدمه في هذا الكتاب. "هل نحن 'في حالة أسوأ'؟"، سألت جونسون. "لا أعتقد ذلك. ليس بأي معنىً من المعاني المهمّة. هناك الكثير من الأشكال الحياتية". هناك تنوعات كبيرة واحتمالات كثيرة يمكن للعيش الرغيد أن ينطوي عليها.

هذه هي الأسس الفلسفية للاستطلاعات التي تدلّل على صلابتنا؛ الشروحات والبراهين والاستنتاجات التي تؤكد أن الأشخاص الذين يعانون من الإعاقات الجسدية لا يعيشون – بشكل عام – حيواتٍ أسوأ من تلك التي يعيشها الآخرون. وإن كان هذا يبدو ضرباً من التفاؤل الزائد، يتوجب علينا قول شيئين اثنين. أولاً، علينا أن نسأل أنفسَنا لماذا نعتقد أن حيوات أولئك الذين يعانون من الإعاقات الجسدية أسوأ من حيوات الآخرين: فهل نعتمد في ذلك على الخوف والتمييز، أم على

الأمثلة الفعلية؟ (إن توصيفَ جونسون للقائها بسينغر هو، بحد ذاته، وسيلة للتربية الأخلاقية، وأنصح الجميعَ بقراءته). ثانياً، علينا الإقرار بالتعقيدات القائمة. فهناك، مثلاً، تمييز بين أن يكون المرءُ معاقاً وبين أن يتعرّض للإعاقة. إذ إن الإعاقة لا تحول دون التمتع بحياة جيدة، لكن هذا لا يعني أن التعرض للإعاقة يخلو من المعاناة الشديدة، فغالباً ما يترافق الاثنان. لكن ما تشير إليه المعطيات العملية أقصرُ أمداً ممّا نتوقع.

سوف يتساءل الفلاسفة المشكّكون عن الخطأ في فرض الإعاقات على الآخرين إن لم تكن تؤثر بصورة سلبية في نوعية الحياة، وهو تساؤل مبرر. يتمثل جزء من الإجابة في أن التكيف مع الإعاقة شيء صعب. أما الجزء الآخر فهو أنه من الخطأ التدخل في التشريح الجسدي لشخص ما، سواء كان ذلك يسبب الضرر أم لا. ولكنْ هناك شيء آخر جدير بالذكر. ربما يكون من المقبول إلحاق الضرر بشخص ما إذا كان ذلك يحول دون وقوع ضرر أكبر؛ كأن تكسر لي ساقي وأنت تجرّني من حطام عربة محترقة. ولكن ليس من المقبول إلحاق الأذية عندما لا تكون النتيجة النهائية سيئة. في تجربة فكرية قاسية، تتخيل الفيلسوفة سيانا شيفرن Seana Shiffrin شخصاً يُلقي بقطع ذهبية تساوي ملايين الدولارات من طائرة حوامة على ضحايا غافلين تؤدي إلى تحطيم جماجمهم وكسر أطرافهم. ربما يكون هؤلاء الضحايا سعداء لأنهم تلقّوا هذه الضربة. فسوف يتعافون من إصاباتهم ويستخدمون الذهبَ في دفع الفواتير الطبية ثم يحتفظون بالأموال المتبقية. لكن ما فعله ذلك الشخص خطأ.

وبالطريقة نفسها فإن التسبب بالإعاقة يعني إلحاق الأذية بالآخرين – كفقدان البصر، أو السمع، أو القدرة على الحركة، على سبيل المثال – ومن الخطأ ارتكاب ذلك بحق الآخرين من دون موافقتهم، حتى لو كانت النتيجة النهائية حياةً أكثر سوءاً.

أما التعقيد الأخير هو الأكثر أهمية. كنت، فيما مضى، أعمّم حول الإعاقة الجسدية وأتحدث عن الحالات العادية وما يحدث في العادة. لكن هذا لا يعني أنني أنكر وجود تجاربَ صعبةٍ جداً ناجمة عن الإعاقة الجسدية تؤدي إلى تحطيم حيوات الأفراد. فإن كانت الإعاقة تقيد أنشطتك تقييداً كبيراً، وإن كانت تمنعك من القيام بأشياءَ مهمة وضرورية، يمكن لها أن تكون مدمرة – وليس هناك أيّ ضمانة بقدرتك على التكيف. وهنا تبرز أهمية التسهيلات الضرورية بشكل خاص. تقع على عاتقنا مسؤولية جماعية في تحديد المدى الذي يتأثر به توفر العمل والتعليم والفرص الاجتماعية بالإعاقة الجسدية. إذ إن المشكلة تكمن في تنافرٍ بين الأجساد والبيئة الموجودة؛ ولذلك يجب تغيير هذه البيئة. كما يمكن مطالبة المدارس والموظفين بالتعاطي الملائم مع الإعاقة وتمكينهم من القيام بذلك، بالإضافة إلى تسهيل الدخول إلى المباني العامة المختلفة. بمقدور السياسة الاجتماعية تقليص المسببات التي تؤدي إلى استبعاد المعاقين جسدياً من الفرص المتعددة التي تضمن الحياة الهنيئة.

لكن حتى هذا يتسم بشيء من التبسيط. لقد ركزنا في حديثنا عن الإعاقة الجسدية على الوجه الكامن في دلالتها اللغوية: غياب أو فقدان قدرةٍ ما نتيجة خللٍ جسدي.

فالحرمان من القدرة على تحصيل الأشياء الجيدة، كما قلت، لا يعني بالضرورة الحرمان من حياة مزدهرة. فهو شيء سنختبره جميعاً ونعاني منه جميعاً بشكل متزايد مع التقدم في السن. ولكنْ هناك جانب آخر للعديد من الإعاقات، كما للأشكال المختلفة من الاعتلال. فبالترافق مع غياب القدرة، هناك حضورٌ للألم الجسدي. كما أن الاستطلاعات التي تبيّن أن الحياة مع الإعاقة أقلُّ سوداوية مما نتوقع تشير أيضاً إلى وجود الاستثناءات. فتبعاً لدراسة حول المسنّين أشرف عليها الاقتصادي والفيلسوف إريك آنغنر Erik Angner، فإن "الإجراءات الموضوعية [المتعلقة بالصحة] في جميع الحالات، باستثناء حالتين، لم تكن مرتبطة بالسعادة ... إذ يُنذر الألمُ الشديد والسَّلَسُ البولي بمستوىً متدنٍّ من السعادة حتى في حال التحكم بمقاييس الصحة الذاتية".

هذان هما الجزآن المؤثران في معظم أنواع العجز: الحرمان من القدرات وتجربة الألم. فسواء كنت تعاني من السرطان، أو الجلطة، أو السكري، أو من مرضٍ عابر مثل Covid-19، يمكنك تجزئته إلى هذين العنصرين: القدرات المفقودة، والألم الجسدي - والقلق الذي يولّدانه، بما في ذلك الخوف من الموت. وتنطبق هذه العملية التجزيئية على آثار التقدم في السن. وسوف نلامس موضوعَ الخوف من الموت عندما نتناول مسألتَي الحزن والأمل. أما هنا، فسوف نتعاطى مع العجز من خلال تناول تجسّده في الإعاقة، أولاً، ومن ثم الألم.

أنا لا أعاني من الإعاقة الجسدية، ولذلك فإن الآراء التي قدّمتها

لا تنبثق من معاناة شخصية، فهي محفوفة بجميع المجازفات والتحذيرات التي تنطوي عليها الكتابة حول شيء لم تختبره شخصيّاً. فعندما يتعلق الأمر بأنواع الخلل الجسدي، فهذا أمر محتوم، إذ ليس بمقدور أحدٍ اختبار جميع هذه الأنواع. ولكنْ لديّ تاريخ مع الألم، ومع إدراكي لخصوصياته يمكنني الكتابة عن موقعه في الحياة السعيدة.

بعد ثلاث عشرة سنة من الاستقرار النسبي – تخللتها نوبات متفرقة – بدأت الأمور تتدهور. كان الألمُ شديداً وحارقاً إلى درجة لم أستطع معها إخفاءه بالتمارين الرياضية ولم أتمكن من النوم أثناء نوباته القوية. وبعد أن انتقلت للعيش في بروكلين، ماساتشوستس، ذهبت لرؤية طبيبة مسالك بولية جديدة. مرة أخرى أجرت الفحوص الأساسية: تنظير ديناميكا البول الذي أجرته لي في حالة الوقوف، فأغميَ عليّ أثناء التنظير، بالإضافة إلى تنظير آخر للمثانة. ورغم أنه كان أسهلَ من التنظير الأول، لم أتمكن من النظر إلى الصور التنظيرية فور ظهورها على الشاشة. قالت إنها لاحظت التهاباً كبيراً واقترحت إجراء عملية جراحية لمعالجته.

كانت العملية محفوفة بالمخاطر، لكنني كنت مستعداً للمجازفة – باستثناء أنني كنت أعاني من برودة في قدميّ. قادتني الحجوزات إلى طبيب المسالك البولية الرابع الذي ارتأى أن من شأن الجراحة أن تسبّب تعقيداتٍ خطرة واقترح بعض المضادات الحيوية التي يمكنني تناولها عند ظهور الأعراض. وقد استغرق

الأمرُ بضعة أشهر، لكن الحبوب التي تناولتها لم تترك أي أثرٍ واضح. وبعد ستة أشهر، وخلال المرحلة الأسوأ من الألم، بما في ذلك فترات طويلة من الأرق، ذهبتُ لرؤية الطبيب الخامس الذي ما زلت أراجعه حتى اليوم. قال إنني كنتُ محقاً في تجنّب العملية الجراحية، لكن المضادات الحيوية غير مفيدة. أطلق اسماً على حالتي الصحية – الألم الحوضيّ المزمن، الذي يعني ما يقوله حرفياً ولا يقول الكثير، في الوقت نفسه – ووصف لي "حاصِرات ألفا". لا أعتقد أن الدواء عاد بأيّ فائدة، ولكن من بين الأطباء الذين رأيتهم، كان الطبيبَ الوحيد الذي تعامل مع وضعي تعاملاً جدّياً، واعترف أنها حالة صعبة العلاج، وكان يحدثني عن التطورات السيئة التي يمكن لهذا المرض أن ينحوها. كان ذلك كله عزاءً صغيراً وخطوة نحو كتابة هذا الكتاب.

تعرّضتُ لنوبات شديدة منذ ذلك الوقت. وأخيراً بدأت أتعاطى الأدوية المنوّمة – أولاً "الدوكسبين"، ثم "آمبين" الذي ساعدني على النوم لبضع ليالٍ ثم توقف تأثيره توقّفاً كاملاً – وبعد ذلك خضعتُ لجولة أخرى من التنظير. سببت لي هذه الإجراءات ألماً فظيعاً، لكنها لم توصلنا إلى أي شيء. عدتُ إلى التعايش مع الألم، وعادت النوباتُ بتواترٍ أكبر حتّى باتَ من الصعب تجاهلها.

القولُ إن الألمَ سيّئ يبدو بديهية لا تستدعي أي نوعٍ من التمحيص. لكنني أتساءل عن السبب الذي يجعل منه شيئاً سيئاً، وخاصة في حالةٍ مثل حالتي، حيث لا يسجل الألمُ الذي أعانيه من يوم إلى آخر أي انحسار. لكنني، لحسن الحظ، أقوم بواجباتي على أكمل وجه؛ إلا أن الحرمان من النوم هو أسوأ ما

في الأمر. ما الذي بقي لنقوله عن الأذية التي تتأتى من الألم؟

ربما اخترعت فرجينيا وولف فكرة معاناة اللغة في التعبير عن الألم: "لا تمتلك اللغة الإنكليزية، التي يمكنها التعبير عن أفكار هاملت ومأساة لير الكلمات المناسبة للتعبير عن الرعشة والصداع". يتم تطوير مقولة وولف هذه في كتاب *The Body in Pain* [جسدٌ متألّم] للناقدة الأدبية والثقافية إيلين سكاري Elaine Scarry الذي تحول إلى نصّ كلاسيكي: "الألم الجسدي – على النقيض من أي حالة أخرى من الوعي"، تقول سكاري، "لا ينطوي على أي مضمونٍ دلاليّ. فهو لا ينبثق من أي شيء ولا يهدف إلى أي شيء. ولأنه لا يتخذ موضوعاً له فإنه يقاوم التعبيرَ الموضوعي في اللغة أكثر من أي ظاهرة أخرى".

ولكن بصفتي شخصاً يتعايش مع الألم، أعرف أن وولف وسكاري على خطأ. فهناك "مضمون دلالي" للألم؛ فهو يمثل جزءاً من الجسد تعرّض للأذية أو الرّضّ. كما أن لدينا عدداً من الكلمات التي تدلّل على نوعية الألم. فكما تقول هيلاري مانتِل، في ردّها على وولف:

> ماذا، إذاً، عن تلك المفردات التي تتحدث عن الأوجاع، والانقباضات، والضيق والمغص؛ عن الألم المُضني، والألم الوخّاز، والألم النهّاش، والألم الحارق، والألم النابض، والألم الحاد، والألم اللاسع؟ كلها كلمات جيدة. كلها كلمات قديمة. إذ ليس هناك ألمٌ خاصّ وفريد لم يأتِ معجم الألم الشيطاني على ذكره.

"النابض"، و"الحارق"، و"القابض": هذه كلها كلماتٌ تصف الألمَ الذي أشعر به.

كتب الفيلسوف جورج بيتشر George Pitcher، في سنة ١٩٧٠، إن الألم ليس مجرد شعور بسيط لكنه يمثل الجسدَ في حالة من الضيق الشديد: "أن نعي الألم يعني أن ندركَ – وبشكل خاص، أن نشعرَ عبر تحريض المستقبِلات والأعصاب – أن جزءاً من جسدنا يعاني من الأذية أو الرضّ أو التوتر أو المرض". هنا، يميط بيتشر اللثامَ عن شيء ما، مع أنه يوحي بأن الألمَ لا يتميز بالخداع. ماذا، إذاً، عن الألم الذي يمكن أن يشعر به شخصٌ في أحد أعضائه التي تعرّضت للبَتر؟ وماذا عن ألَمي الذي لا يعكس الأذية الموضوعية أو الرضّ حيث يظهر تموضع الألم؟ في حقيقة الأمر، بينما يمثل الألمُ مظهرَ الأذى أو الرضّ الجسدي، يمكن لهذا المظهر أن يكون مخادعاً. وهذا لا يعني أن الألمَ ليس حقيقياً، أو أنه لا ينطوي على "مضمون دلاليّ"، بل هو يمثل جسدَ المرء بشكل خاطئ.

يفسح هذا المجالَ أمام حالة انعكاسية من ذلك النوع الذي يروق للفلاسفة. فالألم المخادع هو أكثر الآلام "فوقية". إذ يمثل بشكلٍ خاطئ جزءاً من الجسد وكأنه تعرض للأذية أو الرضّ. وهذا يعني أن نظاماً في الجسم مصمّماً للكشف عن الأذية أو الرضّ – نظام مستقبِلات الألم – قد تعرّض هو نفسه للتلف. فهو يخبرك أنّ هناك مشكلةً ما في الوقت الذي لا توجد فيه أيُّ مشكلة. لكن هذا الخلل نفسه يعني أن هناك مشكلة ما! فبينما يخطئ في تحديد مكان الأذية التي يمثلها، فإن الألم المخادع

لا يمكن أن يكون مخادعاً بصورة كاملة. إذ لا يمكنك الشعور بالألم من دون وجود أسباب مرضية. فالألم لا يرتكب خطأً كهذا.

سواء كان الألمُ حاداً أم مزمناً – الألم الناجم عن متلازمة قديمة، أو الألم المفاجئ والشديد مثل الصداع القوي – فإنه يمثل الجسدَ ويعمل على إبرازه. فهو يعيق حياتَنا بهذه الطريقة. فالألم يلفت الانتباهَ إلى ذاته، فيحدّ من قدراتنا على الانخراطِ في العالم، والتمتع بما نفعله، أو الانسحاب من هذه الأشياء من خلال النوم. فبغض النظر عن الأنشطة التي اخترناها من تلك الأشياء المتعددة الجديرة بالاهتمام، فإن الألم يتدخل في انغماسنا فيها. وفي الدرجة القصوى، عندما يكون الألمُ طاغياً، يتقلّص الوعيُ إلى أن يختفي كل شيء. فالألم ليس سيئاً بحد ذاته فقط، بل لأنه يعيق الانخراطَ في الأشياء الجيدة.

عندما نكون أصحّاء، نادراً ما نختبر أجسادَنا بهذه الطريقة. إذ إننا "نشعر عبرها"، حيث نكون واعينَ للأشياء والأشخاص الذين نتفاعل معهم دون أن نعي الوسائل الجسدية المعقدة التي تمكننا من القيام بذلك. فعندما تقوم العازفة بعزف "سوناتا الأرغن رقم ٤" لباخ Bach، فإنها لا تهتم بحركات الأصابع الكثيرة على المفاتيح، بل بالموسيقا المكتوبة على الصفحة، والمترجمة إلى علامات موسيقية ولحنٍ وإيقاع. فإن ركزت على أصابعها، فمن المرجح أن ينهارَ الأداءُ كلّه. والمفارقة هي أنه بينما نسترخي في أجسادنا، فإنها تختفي وتصبح سطحاً بَينيّاً شفافاً – وهي ظاهرة تدفعنا إلى التفكير في أنفسنا كأشياء مختلفة عن أجسادنا، أي كأشياءَ غير مادية. أما الألم فيُعيدنا إلى

الجسَدانيّة. يكتب الفيلسوف والفيزيائي درو ليدر Drew Leder في *The Absent Body* [الجسد الغائب]: "إن الجسد المتألم، الذي لا يعود مجرد بنيةٍ تنظيمية، يتحول إلى شيء يسترعي اهتمامَ المرء. فمع بروز الجسد من الناحية الموضوعاتية، يتعرض استخدامه العابر إلى الخلل".

حتى رينيه ديكارت René Descartes، الفيلسوف الحديث الذي طلع بنوع من "التمييز الفعلي" بين العقل والجسد – فرأى العقلَ أو الروحَ كشيء غير مادي – تعرض للإعاقة الناتجة عن الألم:

> إنّ الطبيعة... تعلّمني من خلال مشاعر الألم والجوع والعطش وما إلى ذلك، أنني لستُ حاضراً في جسدي بالطريقة التي يكون فيها البحّارُ حاضراً في السفينة، بل أنا مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً به ومتشابكٌ معه، إذا صحّ التعبير، فأشكل أنا وجسدي وحدة متكاملة. وإن لم يكن الأمر كذلك، فإنني ... لن أشعرَ بالألم عندما يتعرض جسدي للأذية، بل سأدرك هذه الأذية بشكل عقليّ، كما يدرك البحّارُ عبر النظر الأشياءَ المعطّلة في سفينته.

إن ديكارت يتخبط هنا. إذ كيف يمكن للروح غير المادية أن "تتشابك" مع لحم ودم الكائن الإنساني؟ فالتناقض الذي يريد سوقَه هنا لا معنى له في هذا الإطار الثنائي للعقل والجسد بصفتهما وجودَين مختلفين. يبيّن لنا الألمُ أننا لسنا عقولاً

مقيّدة إلى جسدٍ لكننا متجسّدون بشكل أساسي. وكما يقول الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلو-بونتي Maurice Merleau-Ponty في كتابه *The Primacy of Perception* [أولوية الإدراك]: "يشكل الجسدُ بالنسبة إلينا أكثر من أداة أو وسيلة؛ فهو تعبيرُنا في هذا العالم، أي الشكل المرئي لمقاصدنا".

ما الذي نكسبه من التأمل الفلسفي حول الجسد في صراعنا للتكيف مع الألم؟ آمل أننا نحقق نوعاً من العزاء الناجم عن حضورنا وفهم الآخرين لنا. فالألم يجلب الوحدة والعزلة. فمن السهل أن تتخيل أنك وحيد فيما تعانيه وأنت تتخيل الحيواتِ الرائعة التي يتمتع بها العابرون. وغالباً ما يكون الألمُ غيرَ مرئي. لكنك لست وحدك، فالفلسفة شاهدٌ حيٌّ على ترافق الألم والجسد.

هناك عزاء آخر، من نوع ما، يتأتى من شفافية الصحّة، أو ما يسميه ليدر "غياب" الجسد الصحي. فعندما ينهشني الألم، أشعر أحياناً أنني لا أريد شيئاً في هذه الحياة سوى التخلص من هذا الألم. فمجرد الشعور بالارتياح، الشعور أنني في حالة جسدية جيدة، سيكون نعيماً حقيقياً. وهذا الشعور حقيقي، لكنه أحد الأوهام الناجمة عن الألم. فحالما يختفي الألم، ينسحب الجسدُ إلى الخلفية، ولا يعود مركزاً للاهتمام، ثم تتلاشى هذه النعمة المأمولة. فالمتعة التي تتأتى من غياب الألم أشبهُ بصورةٍ تختفي عندما تحاول النظر إليها، أو بقماشٍ ناعمٍ إلى درجة لا تكاد معها تشعر به أو تستطيع لمسه. إن محاولةَ التركيز على غياب الألم أشبهُ بإشعال الضوء لرؤية الظلام.

يمكن للفلاسفة توصيف متعة غياب الألم بأنها "هشة"،

وذلك بعد تجربة فكرية تم فيها توصيل سلكٍ حي بجهازٍ يعمل على تقصير الدارة عند لمس السلك، ويسمى هذا الجهاز "المُدلِّل الإلكتروني". فعلى الرغم من أن هذا السلك يحمل تياراً، فإنّه لا يستطيع توليدَ صدمة كهربائية. يشير الفيلسوف الفرنسي ألفونس دوديه Alphonse Daudet، في أواخر القرن التاسع عشر وهو يعاني من مرض السفلس، إلى الخيبة الناجمة عن انحسار الألم: "يتخيل السجينُ الحرية على أنها أجمل مما هي في الحقيقة. ويتخيل المريضُ الصحة الجيدة كمصدرٍ للمتعة الفائقة – وهي ليست كذلك".

بغض النظر عن صعوبة التعايش مع الألم، وبغض النظر عن رغبتك القوية في اختفاء الألم، فمن المرجح أنك ستبالغ في تخيّل ذلك الشعور المرافق لغياب الألم. إذ إن تلك النعمة المتولدة من غياب الألم شعورٌ حصري لا يختبره سوى الأشخاص الذين يعانون من الألم؛ فهي تجربة هشة سرعان ما تنحسر حالما تأمل في تحققها، فما تفتقده أقلُّ بكثير مما تتوقعه. إن هذه الطريقة في التفكير تمنحني شعوراً بالراحة، حتى لو أنني أتمتع بنوع من التناقض. وربما يكون ذلك مناسباً لفلاسفة من أمثالي. أما بالنسبة إلى الآخرين، فربما يكون هذا الشعور بالارتياح بارداً بعض الشيء. وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى، فإننا نرى أن المراوغة التي يتميز بها الألمُ الغائب تضاعف من حجم الأذية. فالألم لا يولّد شعوراً سيئاً فقط، لكنه يولّد شعوراً مزيفاً بحجم المتعة الناجمة عن انحساره. ويمكننا النظر إلى الأمر بطريقتين: كنوع من العزاء، أو بشيء من الاستخفاف. وفي كلتا الحالتين،

فإننا نكسب من فهمنا لما يفعله الألم، حتى لو كان ما نكسبه لا يتعدّى كونه الحقيقة فقط.

يعلّمنا الألمُ أنه ليس بمقدورنا الهرب من أجسادنا أو إدراك القيمة الكامنة في غياب الألم. لكنه يعلّمنا أكثر من ذلك – حول علاقتنا بالآخرين وعلاقتهم بنا. فإن كنت قد اكتسبتُ أي شيء من تجربتي مع الألم المزمن، فإنه يتمثل في الشعور بالحنوّ والشفقة تجاه الآخرين. فاهتمامُ المرء بمعاناته الشخصية تقود إلى اهتمامه بالآخرين بصورة أكبر مما نتوقعه.

إن فهمَ ذلك يتطلب إطلالة موجزة على "النظرية الأخلاقية"، ذلك الجزء من الفلسفة الذي يهدف إلى تشكيلِ معاييرَ للصواب والخطأ. إن إحدى أهم الأفكار التي تطرحها الفلسفة الأخلاقية تتمثل في "انفصال الأشخاص"؛ إذ إن التعاملات الأخلاقية المهمّة التي تدور ضمن حياة منفردة لا تتميز بالأهمية في حيوات الأشخاص الآخرين المنفصلين عنها. فإن خضعتَ لعلاجٍ للقناة اللبية، فإنك تحول دون الألم على المدى القريب، مع تداركِ التعرض لألمٍ أشدّ على مدىً أبعد؛ يبدو هذا الإجراء قمة في العقلانية. وبالمقابل، لا يجوز – بشكل عام – إلحاق الأذية بشخصٍ ما بهدف درء الأذية عن شخص آخر. فالفرق هنا يكمن في انفصال الأشخاص.

تنطبق على هذه الحالة فكرة مشابهة عندما يتعلق الأمر بمعاناة الكثير من الأشخاص. فلنفترض أن عليك أن تختار بين تخليص شخص واحدٍ من ساعة من العذاب الشديد، أو تخليص مجموعة كبيرة من الأشخاص من صداعٍ خفيف. هل هناك عددٌ

معين يحتم عليك إنقاذ مجموعة من الأشخاص بدلاً من شخص واحد؟ فكر في الألم الذي يعانيه ألفونس دوديه نتيجة مرض السفلس. أقتبس هنا من مذكراته المتفرقة:

> آلام غريبة، ألسنة هائلة من الألم تحفر في جسدي، تمزقه إرباً، وتشعل فيه النار. الصلب. هذا ما شعرت به في الليلة السابقة. عذاب 'الصليب': نهش عنيف يأكل يديّ وقدميّ وركبتيّ، أعصاب مشدودة إلى حد التمزق. الحبل الخشن يلتف بقسوة حول صدري، والرمح يطعن أضلاعي. الجلد يتقشّر عن شفتيّ المشتعلتين، الجافتين، الملتهبتين.

مع أنني أمازح زوجتي حول التماهي الذي أشعر به مع "سفلس" دوديه، إلا أنني عاجز عن تصوّر التجربة التي مر بها. فلو كان لنا الخيارُ في تخليصه من ألمه أو تخليص ألف شخصٍ آخر من صداعهم الخفيف، فأنا واثق من أن علينا أن ننقذ دوديه. ولكن ماذا لو كان عددُ الذين يعانون من الصداع يقارب المليون، أو المليار، أو الترليون؟

يُنكر الفلاسفة المعجبون بفكرة انفصال الأشخاص اختلافَ الموازين في هذه الحالة. إذ لا يمكن لتخليص الأكثرية من ألم خفيف، بغض النظر عن العدد، أن يحظى بالأولوية على إنقاذ شخصٍ واحد من عذاباته المبرحة، بما أن الآلامَ تحلّ بأشخاصٍ مختلفين ومنفصلين. ولذلك من الأفضل إنفاق المال على علاجات الأمراض النادرة والمؤلمة بدلاً من إنفاقها على تحسين

الأدوية المخصصة لمعالجة الصداع الخفيف. فالمكتسبات الصغيرة التي تجنيها الأكثرية لا تتمتع بأولوية على الأذى الكبير الذي يقع على الأقلية.

تبدو الأشياء مختلفة عند استبعاد الأشخاص المنفصلين. إذ يمكن لتخليص شخص واحد من عددٍ من الآلام الثانوية – مثل آلام الحوض المزمنة المقيمة – التعويض عن الألم القويِ العابر الذي يعاني منه الشخص نفسه. فإن كانت هناك عملية جراحية صعبة تستغرق ثلاث ساعات، من دون أي مخدّر، يمكن لها أن تخلصني من آلامي المزمنة، أعتقد أنني سأوافق على إجرائها. فمثل هذه الإجراءات تكون منطقية بالنسبة إلى حياة واحدة. إذ يمكن تقليص ألفي أسبوعٍ من الألم المقبول – وهو عدد الأسابيع المتبقية لي – في ثلاث ساعات من الألم المبرح. ولكن لا يمكننا سحب هذا المنطق على حالة أشخاصٍ متباعدين وتجاهل انفصالهم عن بعضهم الآخر. فإذا كان بمقدوري إنقاذ شخصٍ واحد من ثلاث ساعات من الألم المبرح أو ألفي شخص من أسبوعٍ من الألم الخفيف، فمن الخطأ إنقاذ الأكثرية. وبهذه الطريقة فإن الاهتمام بالذات يختلف عن الاهتمام بالآخرين.

هذا ما كنت أظنّه، على الأقل، قبل تعايشي مع الألم المزمن لثماني سنوات. لم يتغير رأيي بخصوص تلك العملية الجراحية الافتراضية، كما لم لأقرر أن علينا التضحية بدوديه. فأنا أفضّل ثلاث ساعات من الألم المبرح على الآلام الحوضية المزمنة، لكنني لن أسعى إلى شفاء مجموعة من الأشخاص الذين يعانون من الصداع الخفيف على حساب عذابات دوديه. ما بدأت

أشك فيه هو المقارنة بين الحالتين. إن اختبار الألم المزمن لا يشبه الآلام الخفيفة المتقطعة، إذ يختلف عن آلام عددٍ كبير من الأشخاص فقط من حيث احتلالها لوعي شخصٍ واحد. إن زمنيّةَ الألم تحول شخصيتَه.

على الرغم من أنني لا أعاني من الألم الشديد طوال الوقت، فأنا لا أختبر أبداً انحسارَ الألم أو تلاشيه. ففي الوقت الذي أدرك اختفاءه عن رادار الانتباه، أكتشف أن فترة قصيرة قد مرت على انحساره. وعندما يكون الألم قوياً ولا يمكنني تجاهله، يبدو أنه موجود منذ زمن طويل وأنه لن يذهب أبداً. لا يمكنني أن أتخيلَ مستقبلاً خالياً من الألم، لأنني لن أشعر بالراحة الجسدية أبداً. في كتابه *The Absent Body*، يصف درو ليدر – الذي يعاني أيضاً من الألم المزمن – آثارَ هذا الألم على الذاكرة والترقّب: "بوجود الألم المزمن، لا يمكن للمرء أن ينسى الماضي الخالي من الألم. فمع أننا ندرك عقلياً غيابَ الألم عن حياتنا السابقة، إلا أننا فقدنا الذاكرة الجسدية لذلك الشعور. وبالطريقة نفسها، لا يمكننا أن نتخيّلَ مستقبلاً خالياً من الألم". إن ما يقوله ليدر يتصادى مع ما كتبته الشاعرة إيميلي ديكنسون Emily Dickinson في سنة ١٨٦٢:

للألم سمة الفراغ،
ليس بوسعه تذكّر ابتدائه
أو زمنٍ لم يكن فيه

لا مستقبلَ له إلا ذاته
لكنه مُترعٌ

بماضيه المُنار المُنذرِ
بنوبات جديدة من الألم.

يمكن للمرء أن يقعَ في فخّ الألم: أن ينقطع عن الماضي وآفاق الفرَج.

هذه العزلة هي التي أرغب في استبدالها بعملية جراحية مؤلمة. فالألم المزمن أسوأ من سلسلة من الأضرار المتعاقبة المستقلة والمتباعدة. وما يجعله أسوأ هو ترقب الألم وفقدان أي معنىً للحياة من دونه. وهنا تتهاوى تلك المقارنة بين الألم المقيم في حالة شخصٍ واحد والألم الخفيف العابر في حالة مجموعة من الأشخاص. إذ إنها تُهمل الأضرارَ المتأتية من الترقب والذاكرة. فإذا كان ما أختبره مجردَ سلسلة من الآلام الصغيرة – التي لا تؤثر في ما أترقب أو أتذكر – لا أعتقد أن من الحكمة اللجوء إلى العملية الجراحية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى اختيار عذابات شخصٍ على صداع مليون شخص أو أكثر. فإن كان الاهتمام بالآخرين يستبعد مثل هذه المبادلات، فإن الشيء نفسَه ينطبق على الاهتمام الذاتي. فالاختلاف بين الحالتين أصغر مما يبدو.

يمكننا أن نتعلم درسين من هذا. الأول هو أن المقاربة الفضلى لأي ألم مقيم ومستمر – سواء كان مزمناً أم حاداً – تتمثل في التركيز على الحاضر، على ما تفعله الآن، وليس على الأشياء المستقبلية. فإن كان بمقدورك التعامل مع الألم المقيم كسلسلة من النوبات المنعزلة، يمكنك الحدّ من تأثيره القوي.

"كانت النصيحة التي وجّهها دوديه للمرضى الآخرين تتصف بالبراغماتية"، يكتب الروائي جوليان بارنز Julian Barnes

في الطبعة التي أعدّها لملاحظات دوديه حول الألم. "يجب التعاطي مع الاعتلال بصفته ضيفاً غيرَ مرغوبٍ فيه ولا يحظى بأي اهتمامٍ خاص؛ فعلى الحياة اليومية أن تستمرَّ بشكل اعتيادي قدر الإمكان. 'لا أعتقد أنني سأتحسّن'، قال، 'ويتفق معي في ذلك [طبيبي] تشاركوت Charcot. ومع ذلك، أتصرف دائماً وكأن آلامي اللعينة سوف تختفي في صباح الغد'". أحاول تقليد دوديه، لكنني أعترف أن الأمر ليس بهذه السهولة.

أما الدرس الثاني فهو أن انفصالَ الأشخاص ليس بالأهمية التي يبدو عليها. فإن كانت الآلام الخفيفة لعدد من الأشخاص لا تساوي عذابات شخصٍ واحد، بما أنها تحلّ بأشخاص منفصلين ومتباعدين، فإن سلسلةً متعاقبة من الآلام الخفيفة المتباعدة زمنياً – فيما عدا التشوّهات الزمنية التي يسبّبها الألم – لن تكونَ أسوأ من ساعة واحدة من العذاب الأليم. وتتعثر هذه التبادلية حتى عندما تصيب هذه الآلام شخصاً واحداً. قيل الكثير حول استحالة مشاركة الألم التي تميّزنا عن بعضنا بعضاً. فالألم، في حقيقة الأمر، لا يصبح قابلاً أكثر للمشاركة مع مرور الزمن. "لماذا لا يمكن لرجلٍ أن يبولَ عن الآخر؟" – سؤال طرحته حماتي في قصيدة غنائية ساخرة، وهي تهز كتفيها وتفتح راحتي يديها إلى الأعلى. ولكن لا يمكنك أيضاً أن تبولَ عن ماضيك أو مستقبلك.

أنا لا أنكر الوحدة التي تتأتى عن الألم، لكنني أقوم بتضخيمها بطريقة ما. فالألم يتسم بالوحدة ليس فقط لأنه يفصلنا عن الآخرين بل لأنه يفصلنا عن أنفسنا. ومع ذلك، يمكننا مشاركة ما نختبره، إلى درجة ما، من خلال الكتابة حوله أو الحديث عنه.

وإن استطعنا التغلّبَ على الفجوة الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل للتعاطف مع أنفسنا في أوقاتٍ أخرى – بدافع الآلام الغائبة عنا الآن – فيمكننا التعاطف أيضاً مع آلام الآخرين. ومع أن التعاطف مع أنفسنا ليس متماثلاً مع تعاطفنا مع الآخرين، لكن هذه المشاعر ليست مختلفة بالقدر الذي تبدو عليه. إذ يمكن للمعاناة أن تشكل مصدراً للتضامن بين البشر.

أعتقد أن هذا ما تعنيه الشاعرة آن بوير Anne Boyer عندما تكتب عن "التشظي" في كتابها *The Undying* [الناجيات] الذي يدور حول الشفاء من سرطان الثدي: "إن ما تنساه الفلسفة غالباً هو التالي: أن قلةً منا يوجدون في معظم الأحيان كشخص واحد فقط. ويمكن لهذا التشظي أن يكون مؤذياً، كما يكون أي توحّد مؤذياً أيضاً". يمكن أن نتألمَ لآلام الآخرين. ولذلك فإن تذكيرنا بذلك، تكتب بوير، "يشكل على الأقل أحدَ الأهداف المناقضة للأدب. ولهذا حاولتُ أن أدوّنَ ديموقراطيات الألم المتسربة، تلك الآفاق المشتركة للمشاعر الأليمة".

يجب على الفلسفة ألا تنسى هذه الحقائق حول إمكانية التعاطف مع الآخرين والألم الذي يولّده. كما يجب عليها ألا تكون نقيضاً للأدب وألا تحجبَ آفاقَ المشاعر الأليمة. إن إيجاد الكلمات الكفيلة بتوصيف الألم الجسدي، أو تجربة الإعاقة، هو مهمة فلسفية، وليس شيئاً منفصلاً عن التفكير في ما نشعر به. أنا مدينٌ لصدق دوديه الذي يخفف من شعوري بالوحدة. ومع أن استكشافَ الآلام الذاتية يمكن أن ينطوي على شيء من النرجسية، عليه ألا يكون كذلك بالضرورة. فالمقطع المؤثر في

مذكرات دوديه لا يدور حوله هو بل حول مرض زوجته:

> ساعات مؤلمة قضيتها بالقرب من سرير جوليا... شعرت بالغضب الشديد لضعفي وعجزي عن العناية بها. لكن قدرتي على التعاطف والحنوّ على الآخرين لا تزال كبيرة، وكذلك قدرتي على المعاناة الشعورية... وأنا سعيد لذلك على الرغم من الألم الذي عاد إلي اليوم.

على غرار دوديه، أنا سعيدٌ لأن التعاطفَ يرافق الألم، مما يساعدنا على الرؤية من خلال انفصالنا عن الآخرين كما نرى من خلال انفصالنا عن ذواتنا الماضية والمستقبلية. ولكن علينا الاعتراف بأنّ للتشظي حدوداً. إذ من الصعب الحفاظ على ديمومة التعاطف. وبالإضافة إلى الوحدة الروحية للألم – تلك الرغبة في استعراض الألم – هناك الوحدة العادية الناجمة عن العزلة الاجتماعية التي غالباً ما ترافقها. فكما يقول الفيلسوف هافي كاريل Havi Carel: "إن الطريقة الطبيعية التي ننخرط بها في التفاعلات الاجتماعية تصبح صعبة أثناء المرض، مثقلةً بالشكوك الصامتة والقلق، كما يتعاظمُ الجهدُ المطلوب لتحقيق التواصل الحقيقي". يجب ألا يكون المرضى محكومين بالوحدة، مع أن هذا هو الاحتمالُ الأكبر. كما أن الشعور بالوحدة ليس حكراً على هؤلاء، فهي مشكلة اجتماعية أكبر ومشقّة علينا أن نواجهها بدرجات متفاوتة. فما الذي يمكن للفلسفة أن تتعلمه من الوحدة – أو أن تعلّمنا إياه للتخلّص منها؟

الفصل الثاني

الوحدة



أذكر أنني كتبتُ قصيدتي الأولى وأنا في سنّ السابعة بانتظار بدء اليوم المدرسي. كنت قد وصلتُ باكراً وكانت الأبواب مغلقة. في ذاكرةٍ مفبركة، كانت الأعشاب اليابسة تتدافع عبر الساحة. أفتح دفتري وأكتب أربعة أبياتٍ من الشعر المُقَفّى: "هنا في هذه البقعة الموحشة"، تبدأ القصيدة التي تصوّر ساحة المدرسة وكأنها صحراء، وأنا مسافرٌ وحيد بعيدٌ عن الوطن. ولحسن الحظ فإنني لا أتذكر بقية الأبيات. لكنني أتذكر طفولة وحيدة بعض الشيء كان لي فيها عدد قليل من الأصدقاء.

ربما لم أفكر فيها كثيراً آنذاك، إلا أن هذا التمييز ضروري. إذ ينبغي التمييز بين الآلام المتأتية من العزلة الاجتماعية – أي الوحدة – وكون المرء بمفرده. فيمكن للمرء أن يكون بمفرده، يتمتع بعزلة هادئة، دون أن يشعر بالوحدة؛ ويمكن له أن يشعرَ بالوحدة بين حشدٍ من الأشخاص. وهناك فرق أيضاً بين الوحدة

العابرة والوحدة المقيمة التي تستوطن لأشهر وسنوات. كما أن هناك من يميل إلى الوحدة أكثر من غيره.

في هذه الأيام، ربما يكون الأشخاصُ الأقل ميلاً إلى الوحدة عرضة لاختبارها. ففي ذروة وباء الكورونا، في نهاية آذار/ مارس ٢٠٢٠، كان نحو ٢,٥ مليار إنسان - أي ثلث سكان العالم - قيدَ الحجر الصحي. وكان بعضهم محجورين مع عائلاتهم وآخرون بمفردهم. كان الفيروس يتفشى، وكذلك وباءُ الوحدة أيضاً. كان ردّي نوعاً من الكليشيه: أطلقتُ برنامجاً رقمياً، Five Questions [خمسة أسئلة]، أستجوب فيه بعض الفلاسفة حول أنفسهم. كان البرنامج مفيداً. لكنني كنت برفقة زوجتي وابني في المنزل، ولم يكن لديّ أي سبب للتذمر. كان هناك آخرون يعيشون ظروفاً أسوأ بكثير؛ فقد كان البعض وحيداً، والبعض الآخر يعاني من ظروفٍ مشينة، وكان البعض يحاولون التكيف، دون أي مساعدة، والاعتناء بالأطفال أو العجزة في الوقت نفسه. أما البعض الآخر فكانوا في المشافي، من دون زيارات، أو من دون تمكنهم من زيارة أحبائهم. سوف تبقى آثار هذه الكارثة لسنوات طويلة.

وحتى قبل Covid-19، كان هناك قلقٌ متنامٍ حول تفشي ظاهرة الوحدة. ففي سنة ٢٠١٨، تم تعيين تريسي كراوتش Tracey Crouch "وزيرة الوحدة" الأولى في المملكة المتحدة، فنشرت وثيقة بعنوان A Connected Society [مجتمع مترابط] قبل استقالتها وتعيين ميمز ديفيس Mims Davies، ومن ثم ديانا باران Diana Barran. وفي تلك الأثناء، شهدت

الولايات المتحدة ظهورَ عدد كبير من الكتب التحذيرية حول الموضوع على مدى السنوات السبعين الأخيرة، من *The Lonely Crowd* [الحشد الوحيد] في سنة ١٩٥٠، إلى *The Pursuit of Loneliness and A Nation Of Strangers* [البحث عن الوحدة وأمّة من الغرباء] في سبعينيات القرن العشرين، إلى *Bowling Alone, Alone Together* [ألعب البولنغ وحيداً، وحيداً معاً]، بالإضافة إلى الكتب التي جاءت بعد ذلك. وتبعاً لدراسةٍ حققت شهرة واسعة في سنة ٢٠٠٦ ولا تزال تشكل أحد المراجع المهمة في هذا المجال، فإن الأميركيين كانوا يفتقدون شخصاً يتحدثون إليه عن "المسائل المهمّة" في سنة ٢٠١٤ بنسبة ثلاثة أضعاف مما كان عليه الأمر قبل عشرين عاماً، أي في سنة ١٩٨٥.

يبدو هذا السردُ منطقياً تماماً؛ فخلال قرنين من الزمن، عملت إيديولوجيا "الفردانية التملّكية" – التي تصوّرنا بصفتنا ذراتٍ اجتماعيةً تقوم بتكديس البضائع الخاصة – على تمزيق نسيج المجتمع الغربي تمزيقاً شبه كامل. تظهر كلمة "الوحدة" (loneliness) للمرة الأولى في اللغة الإنكليزية في سنة ١٨٠٠. فقبل ذلك، كانت الكلمة الأقرب الموجودة هي "الوحدانية" (oneliness)، التي تعني أن يكونَ المرءُ بمفرده؛ وعلى غرار "العزلة" (solitude)، فإن "الوحدانية" لا تنطوي على الألم الشعوري. ويذهب البعض إلى القول إن تجربة الوحدة، وليس الكلمة وحدها، نشأت في سنة ١٨٠٠. وهكذا فإنّ تبجيلَ الشعراء الرومانسيين للتأمل الانعزالي – فكّروا في

اللورد بايرون Lord Byron في *Childe Harold's Pilgrimage* [حِجّة تشايلد هارولد]، و*Alastor, or The Spirit of Solitude* [ألاستور أو روح العزلة] لبيرسي شيلي Percy Shelley، ووليام ووردزوورث William Wordsworth وهو يتجول وحيداً كغيمةٍ في سنة ١٨٠٤ - يمهد الطريق أمام اغترابِ المدينة الصناعية الذي صوّره تشارلز ديكنز Charles Dickens في سنة ١٨٣٦:

> من الغريب كيف يمكن للرجل أن يعيشَ ويموتَ في لندن دون أن يلقى أي قدرٍ من الاهتمام أو المبالاة. فهو لا يثير أي تعاطفٍ في صدر أي شخصٍ كان. كما أن وجودَه لا يعني أحداً سواه، ولا يمكن للنسيان أن يطويه بعد موته لأن أحداً لم يتذكره في حياته.

لكن المعطيات والسجلات التاريخية أكثر تعقيداً، كما يزعم بعضُ النقاد الذين يعانون من الوحدة. ففورَ صدور تلك الدراسة في سنة ٢٠٠٦، سارع عالمُ الاجتماع كلود فيشر Claude Fischer إلى التصدي لها في محاولة لتفنيدها لم تلقَ الكثير من الاهتمام. وقد أكدت الأبحاثُ اللاحقة شكوكَه بأن النقلة المزعومة كانت مجردَ "خدعة إحصائية" ناجمة عن الطريقة التي تم بها جمعُ المعطيات. كما تبيّن أن استطلاعَ سنة ٢٠٠٤ قد غيّرَ ترتيبَ الأسئلة، ما أثر في الإجابات المقدمة. فعندما تم قلبُ الأسئلة في سنة ٢٠١٠، انخفضت نسبة الأشخاص الذين يفتقدون إلى شخصٍ يتحدثون إليه إلى ما دون المستوى الذي جاءت فيه في سنة ١٩٨٥. وفي

كتابه، *Still Connected* [لا يزال الترابط قائماً]، يقدم فيشر مجموعة كبيرة من الدلائل التي تشير إلى أن نوعية وكمية الترابط الاجتماعي لا تزالان مستقرتين في الولايات المتحدة منذ سنة ١٩٧٠، على الرغم من تغيّر أشكالهما.

أما فيما يتعلق بالتاريخ، لم يكن الألمُ الناجم عن الوحدة شيئاً غريباً قبل سنة ١٨٠٠. فإن تساءلنا عن الحاجة اليائسة إلى الأصدقاء، وليس عن أصل كلمة "الوحدة"، فسوف نجدها عند أرسطو – "لن يختارَ أحدٌ العيش لولا وجود الأصدقاء" – وبشكلٍ أكثرَ غنائيةً في أعمال الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم David Hume التي ظهرت في أواسط القرن الثامن عشر:

> ربما تكون العزلة التامة أشدّ عقوبة يمكن أن تنزلَ بنا. فلتتآمَر جميعُ قوى الطبيعة وعناصرها لتضعَ نفسَها في خدمة رجلٍ واحد. فلتشرق الشمسُ وتغرب بإمرَتِه، ولتجرِ البحورُ والأنهارُ كما يشاء، ولتُخرج الأرضُ كل ما هو مفيد ومحبوب لديه، لكنه سيبقى بائساً إلى أن تهبَه شخصاً واحداً على الأقل يشاركه سعادتَه ويرفل في حبّه وصداقته.

ولم تمُت الرؤية الرومانسية لتلك "العين المتأملة / النعيم الطالع من العزلة" بموت ووردزوورث. فقد بقيت حيةً ونضرةً في الشاعر راينر ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke الذي نصحَ، في *Letters to a Young Poet* [**رسائل إلى شاعر شاب**] (١٩٢٩)، مستقبِلَ الرسائل أن "اعشَق عزلتَك واندب الألَمَ الذي تجلبه

بصوتٍ جميلٍ عذب". (في قصيدته New Year Letter [رسالة السنة الجديدة]، وصف و.هـ. أودن W. H. Auden ريلكه بأنه "سانتا كلوز الوحدة".) كما مدحَ المعالجُ النفسي أنتوني ستور Anthony Storr مؤخراً الطاقة التوليدية للوحدة في كتابه *Solitude: A Return to the Self* [العزلة: عودة إلى الذات] (١٩٨٨).

وفيما يخص التاريخ مرة أخرى، فإن العلاقة المفترضة بين الوحدة و"الفردانية التملّكية" - إيديولوجيا الاستهلاك المؤتمت - تقلب الأمورَ رأساً على عقب. فقد كان هناك ارتباط فعليّ بين الفردانية، وصعود اقتصاد السوق، والصداقة الحميمة، لكنه على العكس مما تظنّه الأغلبية. ففي كتاب *The Ends of Life* [أهداف الحياة]، يحلّل المؤرخ الأستاذ في "جامعة أكسفورد"، كيث توماس Keith Thomas، الصداقة في بدايات إنكلترا الحديثة، فيقسّم الأصدقاءَ إلى أقرباء، وحلفاء استراتيجيين، ومصادر للمساعدة المتبادلة. "في جميع هذه الحالات"، يكتب توماس، "كانت أهمية الأصدقاء تتأتى من الجانب النّفعيّ. إذ لم يكن على المرء أن يُعجَبَ بأصدقائه بالضرورة". كان هذا الانفكاكُ بين الحياة الاقتصادية والشخصية، الذي عملت السوق على تسهيله، هو ما خلقَ الحيّزَ اللازم للصداقات الخاصة المنفصلة عن الحاجات الاجتماعية. وقد كان أبطالُ العلاقات القائمة على المتعة، وليس المنفعة، مفكّري التنوير الاسكتلندي، بمن فيهم صديق هيوم، آدم سميث Adam Smith، كاتب *The Wealth of Nations*

[**ثروة الأمم**] الذي يشكل إنجيلَ الرأسمالية الصناعية. لقد مدّت السوقُ "يدَها اللامرئية" عربوناً للصداقة.

لا يحولُ أيٌّ من هذا دون تلك العلاقات العدائية بين الفردانية والحميميّة في القرون التالية. فربما نشعر بوحدة أكبر الآن. ولكن على أي توصيفٍ لتاريخ الوحدة أن يدركَ التحولات التي تنحو إلى وجهة معاكسة. خذ، على سبيل المثال، الوقتَ القصيرَ المتوفر لنساءِ الطبقة العاملة – المثقلات بالعمل المنزلي – من أجل بناء الصداقات في منتصف القرن العشرين، وكذلك الوحدة التي ولّدتها وصمةُ المثلية الجنسية. في كلتا الحالتين، فإن الأشخاص المعنيين يتمتعون اليوم – نسبيّاً – بحرية أكبر وشعورٍ أقلّ بالوحدة. وفوق ذلك فإن هيئة المحلّفين لا تزال غاضبة من التطورات الأخيرة؛ فمن المبكر القول إن كانت وسائط التواصل الاجتماعي تدمّر قدرتَنا على التواصل الحقيقي مع بعضنا بعضاً، حتى في سياق تحويلها للتفاعلات القائمة بيننا.

قبل انتشار الوباء، إذاً، لم يكن هناك أي دليلٍ قاطع على ارتفاع معدّلات الوحدة. أما الآن فقد حسم الأمر. ولكن حتى لو لم تكن الوحدة منتشرة على هذا النطاق الواسع، فإنها ستكون بمثابة مشكلة خطِرة. فقد أدرجَ علماءُ الاجتماع الآثار الجسدية للوحدة، وقد جاءت النتائجُ بمثابة إنذارٍ بالخطر. يكتب عالمُ النفس جون كاسيوبو John Cacioppo – بالاشتراك مع وليام باتريك William Patrick – موجزاً الحالة السائدة: "إن الأثرَ الذي تخلّفه العزلةُ الاجتماعية على الصحة مشابهٌ لآثار ضغط الدم المرتفع، وقلة الحركة، والبدانة، أو التدخين... إذ يمكن للشعور

المزمن بالعزلة أن يولّدَ سلسلة من الأحداث الفيزيولوجية التي تسرّع عملية الشيخوخة". تبدو هذا الآثارُ مرتبطة بالتجربة الذاتية للشعور بالوحدة، وليس فقط بالسلوكيات "المرَضية المتنوعة" مثل النظام الغذائي السيئ، وقلة الحركة، أو الإفراط في تناول الكحول. إذ إن الوحدة تولّد نوعاً من الضغط الفيزيولوجي يتمثل في الالتهاب المرتبط بآلية "المقاومة-أو-الهرب"، والذي يقود إلى حالة من الانحدار الجسدي والصحي. فقد أظهرت دراسة أجريت في السبعينيات، واستغرقت تسع سنوات، أن الأشخاص الذين يتمتعون بروابطَ اجتماعيةٍ قليلة معرّضون للموت أكثر بمرتين أو ثلاث من الأشخاص الذين يتمتعون بعلاقات أوسع.

من منظور السياسة العامة، يجب علينا أن نعرف هذه الحقائق. لكنها تشير إلى الأعراض الجانبية للوحدة، وليس إلى الألم المتأتي من الوحدة نفسها. فإن كان بمقدورك أن تتناولَ حبة دواء كفيلة بشفائك من الآثار الصحية الناجمة عن العزلة الاجتماعية، لا أعتقد أن رغبتك في مخالطة الآخرين ستنحسر أو تلاشى. لذلك يمكننا التركيز على المشاعر التي تولدها العزلة. تبيّن نتائج فحوص الرنين المغناطيسي أن المنطقة الدماغية التي تتأثر بالرفض الاجتماعي هي المنطقة نفسها المعنية بالألم الجسدي. لكننا لن نتمكن من فهم السوء الناجم عن الوحدة إذا اكتفينا بالقول إنها مؤلمة. فما الذي يجعل منها شيئاً مؤلماً؟ وما الذي يعلّمنا إياه هذا الألم فيما يخص طريقة العيش؟

على الرغم من وجود بعض الفلاسفة الذين كانوا يعانون من

الوحدة، فإنّ عدداً قليلاً منهم تناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل. ومع ذلك فهو يتبدّى بصورة غامضة في أعمالهم. ويمكن للمرء أن يقدمَ تاريخَ الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، ولو بشيء من الانتقائية، بصفته صراعاً ضد الذاتوية، التي تتمثل في الفكرة القائلة بعدم وجود شيء باستثناء الذات وأننا نعيش بمفردنا تماماً. كان ديكارت يجلس في غرفته الدافئة في سنة ١٦٣٩ ويتأمل مشككاً بكل شيء يمكنه التشكيك به – بما في ذلك وجود الأشخاص الآخرين – لكي يعيدَ بناء عالمه على أسسٍ متينة. وقد بدأ بحياة العزلة: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود". لكنه أثبت لاحقاً وجودَ الله، على الأقل بالطريقة التي تناسبه. فبما أن الله لن يخدعَنا، يمكننا الوثوق في "تصوّراتنا الجليّة" عن العالم، بما في ذلك الأشخاص الآخرون.

تكمن المشكلة في البرهان الواهي الذي يقدمه ديكارت. نعرف أننا لسنا بمفردنا، ولكن ليس لأننا أثبتنا وجودَ الله. فقد عاد بعضُ الفلاسفة اللاحقين إلى "أنا أفكر، إذاً أنا موجود" قائلين إن ديكارت كان يعتمد على الآخرين، حتى في غرفته الدافئة تلك. فقد قال الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فردريك هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel في القرن التاسع عشر إنه لا يمكننا أن نَعي أنفسَنا بشكل كامل إلا عبر الإدراك المتبادل؛ إذ ليس هناك "أنا" من دون "أنت". وبالنسبة إلى جان–بول سارتر Jean–Paul Sartre، "عندما نقول 'أنا أفكر'، فإنّ كلّاً منا يحقق نفسَه في حضور الآخر، ونكون واثقين من وجود الآخر كما نحن واثقون من وجودنا". ثم

هناك لودفيغ فتغنشتاين، الذي ينظر إليه بعضهم بصفته أهم فيلسوف في القرن العشرين، والذي يزعم في رائعته الأخيرة *Philosophical Investigations* [**تحقيقات فلسفية**] بعدم إمكانية وجود "لغة خاصة"؛ إذ لا يمكن للفكر أو الكلام أن يتحققا خارج الممارسة الاجتماعية، أو "اللعبة اللغوية". ومن هنا فإن العزلة التامة مستحيلة.

إذا كان هؤلاء الفلاسفة على حق، فإنّ لدينا حاجةً ميتافيزيقية لبعضنا الآخر. فذاتيّتنا ليست شيئاً مكتفياً ومتكاملاً. إذ لا يمكننا أن نوجد بشكل كامل، بصفتنا كائناتٍ واعيةً لذواتها، إلا من خلال علاقتنا مع الآخرين. يا لها من فكرة رائعة وعميقة. لكنها لا تكشف الكثيرَ عن الألم المتولد من الوحدة. فبما أن الوعي الذاتي ينطوي على قيمة ما – كما تطرح إحدى المقولات المغرية – فإن أي شيء يعتمد عليه سوف يرِث تلك القيمة. فإن لم يكن بمقدورنا تحقيق الوعي الذاتي خارج علاقتنا مع الآخرين، فإن تلك العلاقة تحمل قيمة ما بالطريقة نفسها؛ ولذلك فإن الوحدة سيئة. لكن هذا الاستنتاج خطأ. فما هو ضروري لشيءٍ جيد لا يحمل قيمتَه بالضرورة، كما لا يحمل القماشُ المخفي تحت لوحة جميلة ذلك الجمال الذي تتسم به اللوحة. في الفترة الممتدة بين سنتي ١٩٢٣ و١٩٢٤، رسمت الفنانة غوين جون Gwen John نسخة من The Convalescent [النقاهة] موجودة في متحف فتزويليام في "جامعة كمبردج". تصوّرُ ألوانُ اللوحة الهشة امرأة تجلس ساكنة في فستانها الأزرق وتقرأ. أنا أرى اللوحة مؤثرة جداً. ولكن بما أن اللوحة

ما كانت لتوجد لولا القماش الذي رُسمت عليه، فإن ذلك لا يجعل القماشَ المشدودَ تحت الألوان مؤثراً أيضاً. ولذلك فإن الشروط التي تجعل من شيء ما جيداً – مثل قماش لوحة جميلة، أو الشروط الاجتماعية للوعي الذاتي – لا تشترك معه بالضرورة في القيمة التي ينطوي عليها.

ما يجعل من الوحدة شيئاً سيئاً بالنسبة إلينا، إذاً، لا يكمن في تدمير العزلة لوعينا الذاتي. إنها سيئة لأننا حيوانات اجتماعية تحتاج إلى توليد المجتمع الذي تعيش فيه. إن ألمَ العزلة ينبثق من الطبيعة الإنسانية، وليس من الطبيعة المجردة للذات.

لم تكن حياتي الانعزالية تنطوي على شعور بالوحدة، لكنها لم تكن انعزالية بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ إذ طالما كنت جزءاً من عائلتي. لكنني ابتعدتُ عن العائلة في مرحلة المراهقة إلى حالة من الوحدة. وبصفتي منعزلاً أصيلاً، لم أدخل في الكثير من علاقات الصداقة. لم أتعلم كيفية الاقتراب من الآخرين، أو التعاطي مع تقلبات الصداقة، أو التصرف في حالات الصدام إلا بالانسحاب. استوطنَني شعورٌ بالنأي – بوجودي على هامش الأشياء – في المدرسة الثانوية واستمرّ خلال دراستي الجامعية. ولا أزال حتى الآن أعاني من صعوبة التفاعل مع شخص آخر بمفرده. لكنني أشعر براحة أكبر في الانخراط في الأحاديث الجماعية، فلا أشعر بالحاجة إلى الكلام. وعلى غرار الكثيرين، أشعر بالإهمال والاستبعاد من نسيج أوسع وأكثر سلاسة من الارتباطات الاجتماعية المتوفرة للآخرين. لا أثق في ذلك الشعور، لكنني أتعايش معه. فالبشر يتصارعون

مع حاجاتهم الاجتماعية.

ذهب أرسطو إلى أبعدَ من هذا، وزعم أن "الإنسان بطبيعته حيوان سياسي". أن تكون سياسياً، هنا، لا يعني مجرد العيش في المجتمع، أو ربما مع عائلة أو أصدقاء، بل أن تنتمي إلى الدولة–المدينة. لا أعتقد أننا سياسيون بطبيعتنا، بهذا المعنى، لكننا اجتماعيون بالتأكيد. إذ طالما عاش البشرُ معاً في مجموعات اجتماعية، من العائلات إلى القبائل والأمم. إن اجتماعيتَنا المتميزة هذه – أي، المتميزة عن اجتماعية القرود وأشباه البشر – ترتكز إلى قوة الاهتمام المشترك و"القصدية الجماعية" التي ننظر من خلالها إلى أنفسنا بصفتنا أعضاء في صنفٍ ما. إن قصة التطور الإنساني، حيث قمنا بتطوير هذه القدرات وتعزيزها، مكونة من الاعتماد المشترك والضعف.

من الواضح أن حاجتنا إلى المجتمع عميقة ومتأصلة. فالأطفال المحرومون من العاطفة يعانون من آلامٍ دائمة. كان عالمُ النفس جون باولبي John Bowlby مهندسَ "نظرية الارتباط" في الستينيات من القرن العشرين. فقد تأثر بدراساتٍ أظهرت أن صغارَ قرود "الرِّيص" الهندية تفضّل "الأم البديلة" المصنوعة من القماش اللين على تلك المصنوعة من الأسلاك المعدنية، حتى لو كانت تلك الأم البديلة المعدنية مصدراً للحليب. فالراحة أهم من الطعام. كما أن القرود المحرومة من التواصل الجسدي والمعزولة منذ الولادة عادة ما تتصرف بعصبية شديدة عند عودتها إلى المجموعة، فتتكشف عن الخوف والعدوانية، وتراها تهزّ إلى الأمام والخلف باستمرار. رأى باولبي سلوكياتٍ

مماثلة بين الأطفال المشردين في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. كما ظهروا مرة أخرى بين أطفال دور الأيتام في رومانيا في ثمانينيات القرن العشرين، في عهد نيكولاي تشاوتشيسكو Nicolae Ceaușescu. كانت ملاحظاتُ باولبي وراء ظهور نظرية منهجية في العناية بالأطفال و"أساليب التعلّق" طوّرتها طالبتُه ماري أينسورث Mary Ainsworth في السبعينيات. وعلى الرغم من الإشكاليات الكامنة في التفاصيل، فالجميعَ متفقٌ على الآثار التي يخلّفها التعلّق المبكر.

تتمثل الحالة المتطرفة الأخرى في الحبس الانفرادي، حيث يتم وضع السجناء في "زنازينَ مغلقة لأربع وعشرين ساعة يومياً، دون التمتع بأي تواصلٍ بشري". مع نهاية القرن التاسع عشر، كان الحبسُ الانفرادي يمثل طريقاً للتوبة بالنسبة إلى المجرمين في السجون الأميركية. لكنه لم يكن كذلك على الإطلاق. فكما كتب أليكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville وغوستاف دو بومون Gustave de Beaumont في سنة ١٨٣٣، كان السجناء "يخضعون لعزلة تامة، لكن هذه العزلة المطلقة المستمرة تفوق قدرة الإنسان. إذ تدمّر المجرمَ دون توقفٍ أو شفقة؛ فهي لا تهدف إلى الإصلاح بل القتل". وتبعاً لتقرير أصدره "الاتحاد الأميركي للحريات المدنية" في سنة ٢٠١٤، فإن "الآثار السريرية للعزلة تشبه الآثار المتأتية عن التعذيب الجسدي [بما في ذلك] التشوّهات الإدراكية والهلوسات، والاكتئاب الشديد المزمن، وفقدان الوزن، وتسرّع دقات القلب، والانسحاب، وتبلّد المشاعر والفتور، والصداع، والأرق، والدوخة، والتشويه

الذاتي". وعلى الرغم من هذا كله، لا يزال الحبس الانفرادي شائعاً في السجون الأميركية، ويستمر في بعض الأحيان لأشهر أو سنوات. كما أنه يستخدم في المدارس أيضاً.

هكذا هي الحالات المتطرفة – حالات متطرفة. لكنها تدلّل على ضرورة التواصل البشري التي تظهر في حالات الإحباط العادية: الشعور بالانفصال، والفتور الناجم عن الوباء، وخاصة بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون بمفردهم، والرفض، والاكتئاب، والانسحاب. الوحدة ضارة ومؤذية لأن المجتمعَ حيويٌّ بالنسبة إلى شكل الحياة الإنسانية.

لكن هذا لا يعني أن الرفقةَ مفيدة دوماً، أو كلما زاد عدد الأصحاب شعرنا بسعادة أكبر. فنحن نحتاج إلى العزلة أيضاً. في أواخر القرن الثامن عشر، كتب الفيلسوف إيمانويل كانط Immanuel Kant عن "الاجتماعية اللااجتماعية عند الكائنات البشرية، أي نزوعهم للدخول في المجتمع المترافق مع نوعٍ من المقاومة التي لا تفتأ تهدد بتدمير هذا المجتمع". نحن بحاجة إلى الآخرين، يقرّ كانط، لكننا ننفر من هيمنتهم علينا ونبحث عن فضاءٍ خاصّ بنا. إن هذه النزعة المزدوجة "كامنة في الطبيعة الإنسانية". عاش كانط نفسُه نوعاً من الحياة الانعزالية الصارمة – لكنه عُرف أيضاً بحبّه لحفلات العشاء الصاخبة.

إن كونَنا حيواناتٍ اجتماعية يفسّر الاختلافَ القائم بين رغبتنا في الصّحبة وتلك الحالة الفارغة المتمثلة في بارتلبي؛ إذ إن هناك أسباباً موجبة تدفعنا إلى الرغبة في صحبة الآخرين. إن تمايزَ حاجاتنا الاجتماعية وحاجتنا إلى الانفراد بأنفسنا

يفسران تعدديةَ الأساليب الاجتماعية والأولوية التي تكتسبها بعض هذه الأساليب. فبالنسبة إلى الشاعر والروائي الفرنسي فيكتور هوغو Victor Hugo، "يمكن اختزال الجحيم في كلمة واحدة: العزلة". بينما "الجحيم هي الآخرون" بالنسبة إلى سارتر أو إحدى شخصياته. وتتمثل الحالة القصوى في الناسك أو المعتزل – لكن الجدير بالذكر أن توماس ميرتون Thomas Merton، الراهب "اللاترابي" الذي عاش في القرن العشرين وكتب عن حياة العزلة، كان يعتقد أنها "مخيفة": "إن جوهرَ العزلة يتمثل في العذاب المتأتي من الامتحان اللامتناهي". إن معظمَنا يقع في مكان وسطي على تراتبية النزعة الاجتماعية.

يمكننا، إذاً، تشخيص الوحدة من خلال مَوقعتها في الحياة الإنسانية. نحن حيوانات اجتماعية لديها حاجات اجتماعية، ولذلك فإننا نعاني عندما لا تتحقق تلك الحاجات الاجتماعية. إن "الوحدة" تسمية لمعاناتنا. ومع ذلك علينا التعبير عن الأضرار التي تلحقها بنا. لكن الاحتكامَ إلى الطبيعة الإنسانية، أو استعراض الحاجات المحبَطة، يعني مقاربة الألم الناجم عن الوحدة من الخارج. لكننا نريد القبض عليها من الداخل. فما الذي يجعل من الوحدة شيئاً ينطوي على المرارة؟ ما الذي يجعلها قاسية؟ يمكننا الاستعانة بعلم الظواهر والقبض على مضمون التجربة المعيشة: أن تكون وحيداً يعني أن تدركَ نوعاً من النقص أو الفراغ، أو ثقباً فيك؛ إذ ينطوي الشعور على نوعٍ من الإبعاد، والتقزيم، أو التلاشي التام. لكننا سنحقق تقدماً إنْ تساءلنا عن الأشياء التي يفتقدها الأشخاص الوحيدون. والإجابة

هي: الأصدقاء. ولكي نفهمَ أكثر الضررَ الكامن في الوحدة – وكيفية التخلص منه – علينا أن نفهمَ الأسبابَ التي تجعل من الصداقة شيئاً جيداً.

لن نعودَ دوماً إلى أرسطو، ولكن علينا أن نفعل ذلك في هذه الحالة. إذ إن أرسطو هو المنظّر العظيم لموضوع الصداقة في الفلسفة الغربية. فقد كرّس اثنين من الكتب العشرة التي تشكل *Nicomachean Ethics* لموضوعة *philia*، التي تُترجم عادة إلى كلمة "الصداقة". بالإضافة إلى الأفكار التي يقدمها أرسطو حول شكل الصداقة الأمثل ومكانها في حيواتنا، فإنه يقدم نصائحَ عملية للتكيف مع الصداقات غير المتكافئة – ما عليك أن تفعله عندما تحب شخصاً آخر أكثر مما يحبك – وموازنة الالتزامات المتناقضة، كما يحدث عندما يتحتم عليك الاختيار بين صديقٍ وآخر. وقد تم الاحتفاء بحكمة أرسطو من قبل بعض المفكرين الإغريق من أمثال شيشيرو Cicero الذي وضع كتاباً حول الصداقة في سنة ٤٤ قبل الميلاد قائماً في معظمه على كتابات أرسطو، ولا يزال معياراً للنقاشات الفلسفية التي تتناول معنى الصداقة.

إن الرؤية التي يقدمها أرسطو لمفهوم *philia* تلامس شيئاً في غاية العمق والدقة. يقدم أرسطو أنواعاً كثيرة من الصداقة – صداقة المنفعة، والمتعة، والفضيلة – ويعتبر العلاقات العائلية نوعاً من أنواع الصداقة أيضاً. أما الإنسان الحديث فيميل إلى التمييز بين الأشياء، إذ نفرّق بين القريب والنسيب وبين الشريك الرومانسي والصديق، وحتى "العلاقات الجنسية العابرة بين

الأصدقاء". لكن رؤية أرسطو الأكثر شمولية تتمتع بقدرة كشفيّة أكبر: فالعلاقات الأسرية مركزية بالنسبة إلى حيواتنا بصفتنا حيوانات اجتماعية، إذ تدرأ عنا شبحَ الوحدة – على غرار العلاقات الرومانسية. عندما أكتب عن "الصداقة" هنا، فإنني أعني الشركاء الرومانسيين وأفرادَ العائلة الذين تربطنا بهم علاقات وثيقة. ولكن من المحبط ألا نمتلك كلمة تعبر بدقة عن كلمة *philia*، فلهذه الكلمة طيفٌ واسع من المعاني كونها تدلّل، فيما تشير إليه، على علاقاتٍ تتسم بالبراغماتية الصرفة: "أنت تحك لي ظهري، وأنا أحك لك ظهرك". لكن موضوعَنا هنا لا يقتصر على الترابط، أو موقف المرء من الغرباء المفيدين، بل يمتد إلى أهمية الحب.

إن مفهومَ أرسطو عن الصداقة مبنيٌّ على الفضيلة الأخلاقية، أي الصداقة القائمة بين رجالٍ يتميزون بالشجاعة والعدالة والاعتدال والشهامة. فأن يحبّكَ الآخرون لشخصيتك – يقول أرسطو – يعني أن يحبوكَ للسمات الخاصة التي تتميز بها. وبما أن الحب والرغبة يتوسمان الخير دائماً، فإن التمتع بالفضيلة شرطٌ لأن يحبك الآخرون لشخصك فقط. فالصداقة الحقيقية، على غرار الفضيلة الحقيقية، شيءٌ نادر. يمكن لأشخاص مثل أخيل Achilles وبتروكلوس Patroclus أن يحبَّ أحدُهما الآخر، في *The Iliad* [الإلياذة]، كصديقين حقيقيين، أما نحن فربما لا نكون محظوظين إلى هذه الدرجة اليوم.

لكن الحمد لله أن الأمور ليست على هذه الشاكلة. يمكن للصداقة أن تكون شيئاً صعبَ المنال، ولكن ليس بالطريقة

التي يفكر فيها أرسطو. إذ يمكننا أن نكونَ أصدقاء من دون أن نكونَ أبطالاً أو رجالَ دولة يقومون بإنجاز أعمالٍ نبيلة. فعندما أتخيل الأصدقاء، أفكر في أشخاصٍ يتناولون المشروبات معاً، ويضحكون على الطرف التي يروونها، ويحزنون، ويتبادلون القصص، ويشاهدون الأفلام السينمائية، ويلعبون الألعاب، ويطبخون الطعام. ويتمتع بعض هؤلاء الأصدقاء بشيء من "الفضيلة" أو يثيرون الإعجاب بدرجات متفاوتة. يمكنك أن تتخيل عدة أنواعٍ من الأشخاص يقومون بأشياءَ مختلفة. نتفاوض بصمتٍ على شروط صداقاتنا الخاصة، فنقوم بتكييف ومراجعة الأشكال الثقافية. لا شك أن هناك عقباتٍ تحول دون مصادقة الأشخاص الأشرار والعنيفين: فإن كنتَ مستعداً لسلبي كل ما أملك في اللحظة التي تتوقف فيها عن رؤيتي كصديق، فلا أعتقد عندها أننا صديقان حقاً. لكن الفضيلة السامية ليست شرطاً من شروط الصداقة.

إن رؤية انحرافات أرسطو تكشف لنا أشياءَ عميقة عن حب الأصدقاء والعائلة. إذ يتمثل خطؤه في التفكير في الصداقة بصفتها شيئاً قائماً على الجدارة والاستحقاق؛ فهي مشروطة بالفضيلة. "ولكن إن قبلَ المرءُ شخصاً آخرَ بصفته جيداً، ثم اتضح بالدليل القاطع أنه سيّئ"، يتساءل أرسطو، "فهل يكون على المرء الاستمرار في حبه؟ من المؤكد أن هذا مستحيل، بما أن الأشياء المحبوبة هي الجديرة بالحب فقط". بالنسبة إلى أرسطو، على الأصدقاء أن يتمتعوا بالهشاشة، بطريقة ما. إذ إن عليهم أن يتخلّوا عنك ويتوقفوا عن حبك في اللحظة التي تفقد

فيها الميزات التي تجعلكم أصدقاء. لكن هذا مناقض للحقيقة تماماً. لا أقول إن الصداقة غير مشروطة بأي شيء، ولكن يمكنها أن تكون كذلك. فقد سبق لي أن خضتُ في علاقات صداقة شهدَت تغيّر بعض الأصدقاء تغيّراً كاملاً، إلى درجة فقدتُ معها إعجابي بهم. لكنني بقيتُ أهتم لأمورهم. فعندما يتحول صديقي إلى شخصٍ مزعج وسيّئ، فإن عودته إلى طريق الصواب تعنيني أكثر مما يعنيني أي شخصٍ آخر. وأعتقد أنكم تشبهونني من هذه الناحية.

إن الخطأ الذي يقع فيه أرسطو يعود إلى فكرته الأولية القائلة، أن تحبَّ شخصاً لذاته يعني أن تحبّه لشخصيته. لكن الأمر ليس كذلك. فأنتَ لستَ شخصيتَك، أي مجموعة من الالتواءات والسمات، والفضائل والرذائل التي يمكنك التخلي عنها. أنت كائنٌ إنساني معين ومحسوس، ولست كائناً معرَّفاً بالميزات التي تمتلكها. فأن تُحَبَّ لذاتك، إذاً، لا يعني أن تُحَبَّ للميزات التي تجعل منك ما أنت عليه، كما أن القيمة التي تتمتع بها كصديق مختلفة عن الإعجاب الذي تتلقاه. ففي حقيقة الأمر، العكس هو الصحيح. فأن تُحَبَّ لذاتك يعني تماماً ألا تُحَبَّ لأي ميزات خاصة تشرّع الحصول على هذه المحبة. كما أن القيمة التي تتمتع بها كصديق تعني أن تتمتع بهذه القيمة بغض النظر عن مساوئك وأخطائك.

يزعم الفلاسفة أحياناً أن حبنا لشخصٍ آخر يعني أن نرى أفضلَ ما فيه، وصولاً إلى درجة المبالغة، أي ما يُعرف بـ"المحاباة الإدراكية". لا أحب إطلاق التعميمات، لكن تجربتي مغايرة

تماماً. إذ يمكن للأهل أن يوجهوا الكثير من الانتقادات، سواء كان ذلك لمصلحة الأولاد أم لا فإنه لا يتناقض مع ادّعائهم بحب أولادهم. والأكثر من ذلك هو أن الأولادَ ربما يبادلونهم هذه المشاعر. وهذا ليس حكراً على الحب الأبوي أو البنَويّ. لا أحد يعرف عيوبي أكثر من زوجتي، وأنا بدوري أعرف الكثير عن عيوبها. لكن هذا لا يمنع أحدَنا من أن يحبّ الآخر.

إن هذا كله يساعدنا في تحديد القيمة الكامنة في الصداقة، وبالتالي الضرر الناجم عن الوحدة. إن مكاسب الصداقة متنوعة ومتعددة؛ فالصداقة تقدم عدة أنواع من المعنى والمتعة. لكنني أعتقد أن قيمتَها تتدفق، في نهاية المطاف، من القيمة غير المشروطة للأشخاص الأصدقاء. فكّر في صداقة مهمة في حياتك، وسوف تجد أنها مهمة، في نهاية الأمر، لأن صديقك مهم وكذلك أنت. فالأصدقاء الحقيقيون يهتمون لأمر بعضهم بعضاً وليس فقط للصداقة التي تربطهم.

يمكن لهذه المقارنة أن تبدو غامضة بعض الشيء، لكنها تتبدّى في الخلافات التي تنشأ بين الأصدقاء. فعندما أزورك في المشفى، هناك فرق بين زيارتي لك من أجل صداقتنا وزيارتي لك من أجلك أنت. أعتقد أنك ستتألم لو عرفتَ أنني زرتك بهدف الحفاظ على علاقتنا فقط، أو لأن الصداقة تتطلب ذلك، وليس نتيجة تعلّقي بك. وكما يقول الفيلسوف مايكل ستوكر Michael Stocker، فإن "الاهتمام بالصداقة مختلف عن الاهتمام بالصديق". إذ نميل إلى التركيز على قيمة الصداقة عندما تستدعي العملَ عليها – كما يحدث عندما نحاول تأسيسها، أو

عندما تتعرض للخطر - أو عندما نتردد في أداء واجباتنا تجاه صديق ما. أما عندما تكون الأمور على ما يرام، فإننا "ننظر عبر" الصداقة إلى الصديق نفسه.

إن هذه الطريقة في فهم الصداقة تستدعي نقلة أعمقَ في تفكيرنا حول قيمة الحياة الإنسانية. فقد تمثلت الرؤية المركزية لفلسفة التنوير في إضفاء الأهمية على الأشخاص بحد ذاتهم، بغض النظر عن قدراتهم وميزاتهم. أطلق كانط على هذه القيمة غير المشروطة اسم "الكرامة" التي تتناقض مع مفهوم "السعر". "يمكن استبدال أي شيء له سعر بشيء آخر يمثل مكافئاً له"، كتب كانط، "بينما يتمتع بالكرامة أيُّ شيءٍ يسمو فوق أي سعر ولا يسمح بوجود أي مكافئٍ له". فالحب يحتفي بكرامتنا التي تطالب الآخرين باحترامها، أما الوحدة فتعمل على تنحيتها.

وبهذه الطريقة، تصبح الصداقة متشابكة مع الأخلاق. لقد أخطأ أرسطو في رؤية الصداقة الحقيقية بصفتها التقدير المشترك للفضيلة. فعوضاً عن ذلك، تعمل الصداقة على تفعيل الإدراك المتبادل للكرامة الإنسانية. ولهذا السبب يصف الفيلسوف ديفيد فيليمان David Velleman الحبَّ - الحب الناشئ بين الشركاء الرومانسيين، وأفراد العائلة، والأصدقاء - أنه "شعور أخلاقي". ولا يعني هذا أن الصداقة التي تنطوي على الحب هي معاهدة قائمة على الاحترام المتبادل، أو أن أحدهما يتضمن الآخر. إذ يمكن أن يوجد الاحترام من دون الحب؛ كما يمكن للألفة أن تولّد الازدراء. لكن الاحترام والحب يقرّان بالقيمة نفسها. فكما يقول فيليمان، الاحترامُ هو "الحد الأدنى المطلوب" أما الحب

فهو تجاوبٌ "اختياري" ملائم مع القيمة الفريدة التي يتمتع بها الإنسان.

الصداقة الحقة، إذاً، ليست شيئاً قائماً على الأهلية. يمكن لمواهب الأشخاص وفضائلهم أن تسهّلَ الصداقة، كما الحال بالنسبة إلى الأهداف المشتركة. لكن الأصدقاء ينظرون عبر قيمة هذه الأشياء إلى قيمة الصديق نفسه. فالصداقة مهمة في النهاية لأن الصديق مهم – وكذلك شأن الآخرين. ومن شأن هذا أن يفسّرَ الإشكالية الكامنة في زيارتي للمشفى عندما ذهبتُ لرؤيتك ليس من باب الاهتمام بك أنت، بل بالصداقة التي تجمعنا.

كما يفسر، أخيراً، السببَ الذي يربط الوحدة بالألم. إن إحدى الطرق التي تقود إلى الوحدة تتمثل في الانفصال عن أصدقائنا، وبالتالي في افتقادنا لصحبتهم. إذ لا يمكننا، في حالة الانفصال هذه، التأكيد على أهميتهم بالنسبة إلينا، أو التأكيد على أهميتنا بالنسبة إليهم. ومن هنا يأتي الشعور بالفراغ، بذلك الثقب الموجود فينا الذي كان يملؤه وجودُ الأصدقاء. ولكنْ هناك شكلٌ من الوحدة أكثر اكتمالاً يتمثل في غياب الأصدقاء غياباً كاملاً. فعندما لا يكون لدينا أي أصدقاء، لا يمكن لقيمتنا أن تتحقق. فعلى الرغم من تعامل الآخرين معنا بشيء من الاحترام، فإنّ قيمتنا الإنسانية تبقى معلّقة وغير قابلة للتحقق. ولهذا السبب يبدو واقعُنا متقلقلاً. فغياب الصداقة من حياة المرء يؤدي إلى شعوره بالانكماش والتلاشي من العالم الإنساني. فقد خُلقنا كي نحبّ، ومن دون هذا الحب فإننا نشعر بالضياع.

وهذه إضاءة أخرى في غاية الأهمية. أمضى فايف موالّيم-أك Five Muallim-ak – الذي سُجن بتهم تتعلق بالمخدرات ثبت بطلان معظمها لاحقاً – أكثر من ألَفي يوم في الحبس الانفرادي في الولايات المتحدة. وبعد أن تحول إلى مناضلٍ ضد الاحتجاز الجماعي، كتب حول تجربته الشخصية: "إن جوهر الحياة يتمثل في التواصل الإنساني وتوكيد الوجود الذي يأتي معه. فعندما تُحرم من هذا التواصل، فإنك تفقد إحساسك بهويتك وتصبح لا شيء. وصلت إلى مرحلة لم أعد فيها مرئياً حتى لنفسي". إننا بحاجة إلى ذلك التوكيد الذي ينطوي عليه الحب.

إن تشخيصَ الأذى المتأتي من الوحدة شيء، وتقديمَ العلاج شيءٌ آخر. ليست هناك إجابات سهلة، لأن الوحدة تقتاتُ على نفسها؛ إذ إن العزلة تولّد مخاوفَ تعمل على مفاقمة العزلة. ولكن هناك طريق للخروج من هذه العزلة رسمت الفلسفة معالمه ثم أكدته العلومُ الاجتماعية. وسوف نتناوله عبر الرواية والمذكرات والسيرة الذاتية.

يبدأ هاروكي موراكامي Haruki Murakami روايته *Colorless Tsukuru Tazaki and His Years of Pilgrimage* [**تسوكورو تازاكي الباهت وسنوات الحج**] على النمط الكافكائي. ففي السنة الثانية من دراسته الجامعية، يعاني تازاكي من ستة أشهر متواصلة من اليأس المطبق: "بدا كمسرنمٍ في شعاب الحياة، وكأنه مات دون أن يلاحظ ذلك".

كان السبب وراء هيمنة الموت على تسوكورو تازاكي واضحاً. ففي أحد الأيام أعلنَ أصدقاؤه الأربعة الذين يعرفهم منذ زمن طويل أنهم لا يرغبون في رؤيته، أو التحدث إليه، مرة أخرى. لم يقدموا أي تفسير، ولا حتى كلمة واحدة، لإعلانهم القاسي هذا. ولم يتجرأ تسوكورو على السؤال.

وعندما يجد الشجاعة الكافية لسؤالهم عن السبب، يكون الرد الوحيد: "فكر في الأمر، وسوف تعرف السبب بنفسك". ولكن على غرار بطل كافكا Kafka، جوزيف ك Josef K الذي يخضع للمحاكمة لأسباب مبهمة، لا يتوصل تسوكورو إلى أي سبب وجيه. ومن ثم يغرق في نظرياتٍ عصابية تدور حول أسماء أصدقائه الأربعة التي يعني كلٌّ منها لوناً معيناً، بينما يعني اسمُه "يخلق"؛ تسوكورو هو الوحيد الذي لا لون له. وبعد أن يفقد أصدقاءه، يهيم على وجهه، ويدخل في علاقات عابرة بين الفينة والأخرى، ويكرّس حياتَه كلها لمهنته مهندساً للسكك الحديدية.

اللافت في هذه الرواية هو ذلك الانعطاف الذي يطرأ على الحبكة في منتصفها؛ فعندما تحثه صديقته سارا Sara على مواجهة ماضيه، يشهد الكتابُ نقلة في الجنس الأدبي. فما بدأ كنوع من القصة الرمزية حول علاقاتنا المبهمة ينتهي بنوع من الدراما التلفزيونية الراقية. يكتشف تسوكورو الحقيقة الكامنة وراء خيانة أصدقائه، ويتقبّلها بصدر رحب، ويعترف لنفسه ولسارا أنه واقعٌ في الحب. ومع تشابك هذين الجنسين الأدبيين، تنشأ

نغماتٌ ارتيابية – تشير سارا بغموض إلى "أشياء عليّ الاهتمام بها"، دون أن نعرف ماهي هذا الأشياء، ثم تختفي – ممزوجة بالابتذال واللغة النثرية المتهالكة: "'لا يزال هناك شيء عالقٌ في داخلك'، قالت سارا. 'شيء تعجز عن قبوله. وهناك شيء يعيق التدفق الطبيعي للأحاسيس التي يجب أن تشعر بها. هذا ما أشعر به'"

تقتفي رواية ميوراكامي الدورة الارتدادية للوحدة – بما أن الرفضَ يحطم الثقة والإيمان بالنفس – وتلك النقلة الجذرية اللازمة للهرب، على غرار تلك النقلة التي تحصل في الجنس الأدبي في منتصف كتابٍ ما. فعندما يكون المرء وحيداً، فإنه يشعر بالخوف؛ خوف الخروجِ من غرفة العزلة الدافئة التي لجأ إليها ديكارت، والتوجّس من أي شيء يمكن للمرء أن يقعَ عليه. في مذكراتها حول الوحدة المزمنة، قدمت الكاتبة إيميلي وايت Emily White العلاقة الدينامية التالية: "كنت أقول لنفسي إنني بحاجة إلى التواصل الاجتماعي، وعند أول فرصة كنت أشعر بالإرهاق من فكرة التواصل مع الآخرين، ولكي أتفادى هذا الإرهاق كنت ألجأ إلى قضاء المزيد من الوقت وحيدة". إن الانطلاق الناجحَ إلى العالم يعني أن ترى العالمَ بصورة مختلفة، ليس كمكانٍ مليء بالمخاطر والأسرار الخبيثة – على غرار رؤية كافكا له – بل كموطنٍ للقصص المألوفة، السعيدة منها والحزينة – التي تَحبك علاقاتنا بالآخرين.

يشهد علمُ الوحدة الاجتماعي على شخصيته المترسخة. فكما يقول جون كاسيوبو، إن الأشخاص الذين يعانون من

الوحيدة أكثرُ تنبّهاً للتلميحات الاجتماعية – نتيجة الحساسية العالية لمؤشرات الخطر عندهم – لكنهم الأقلُّ قدرة على تأويلها. ويمكن أن يبدوا أقلَّ تفهّماً وثقة وأكثرَ عدوانية في إدراكهم للآخرين. كما يميل هؤلاء الأشخاص إلى انتقاد الذات، فيعزونَ فشلَهم الاجتماعي إلى عيوبهم الخاصة، وليس إلى الظروف القائمة – مع أن الدراسات تشير إلى غياب أي علاقة بين الوحدة المزمنة والافتقار إلى المهارات الاجتماعية.

من الصعب الهرب من العزلة من دون مساعدة الآخرين، ما يجعل الشعور بالوحدة أقربَ إلى مشكلة عويصة لا حلّ لها. ولا يمكن للمرء تغيير الأشياء بين عشية وضحاها، لأن التخلص من ذلك القلق الاجتماعي المتولّد عن الوحدة يتطلب الكثير من الجهد. ولهذا السبب، تشكل الوحدة مشكلة بالنسبة إلى المجتمع، وليس إلى الأفراد فقط. فعلى غرار الاكتئاب، هناك حاجة ملحة لنزع الوصمة عن الوحدة وتمويل الرعاية الصحية العقلية التي تهتم بتخفيفها. تصف إيميلي وايت، في الجزء الأخير من كتابها، أعمالَ "عالم النفس الهولندي نان ستيفنز Nan Stevens، الذي طوّرَ برنامجاً للحدّ من الوحدة نجح في تخفيض نسب الوحدة إلى النصف".

> يأخذ برنامج ستيفنز شكلَ دروسٍ جماعية أسبوعية تستمر على مدى ثلاثة أشهر. وبتوجيه من مختصّ اجتماعي أو مشرفٍ، يُطلب من المشاركين القيام بأشياء مباشرة مثل تقدير حاجتهم إلى الصداقات والأشياء التي يتوقعونها منها وتصنيف العلاقات

القائمة سلفاً، وذلك بهدف تحديد الصداقات المحتملة الكامنة. ويعمل هذا البرنامج بشكل أساسي كابحاً للانسحاب الذي تُمليه الوحدة.

لكنّ برامجَ كهذه نادرة بشكل يبعث على الاستياء ولا يتم تمويلها بشكل كافٍ.

في غياب الخدمات الاجتماعية الملائمة، ما الذي علينا أن نفعله؟ إن التوجيهات التي يقدمها العلماء النفسيون المتخصصون في موضوع الوحدة مشابهة لصورة الحب والصداقة التي رسمتُها سابقاً. فتبعاً لكاسيوبو:

> إن العقبة المفاهيمية الأكثر صعوبة بالنسبة إلى الأشخاص الغارقين في الوحدة هي أنه على الرغم من معاناتهم من شيءٍ أشبه بثقبٍ في مركز وجودهم – أو بجوعٍ يجب سدّه – لا يمكن سدّ هذا الجوع من خلال التركيز على "الأكل". فالمطلوب هو الخروج من الألم الناجم عن وضعنا لفترة طويلة بهدف "إطعام" الآخرين.

فمن باب المفارقة، إن الطريق الكفيلة بالخروج من الوحدة تمرّ عبر حاجات الآخرين. فهي تتمحور حول الاهتمام بهم، وليس حول طبيعة علاقتهم بك؛ أي الاهتمام بصديق محتمَل وليس بصداقة محتملة.

والأكثر من هذا، هناك استمرارية بين الاحترام والحب، بين التوكيد على أهمية شخصٍ ما، وتأسيس نوع من التعاطف

المشترك، وأخيراً بناء الصداقة. ولهذا السبب، كما يقول كاسيوبو، من الأهمية بمكان "الشروع في التواصل السريع والعابر في أماكنَ مثل مخزن الخضار أو المكتبة. فمجرد القول 'يا له من يوم جميل، أليس كذلك؟' أو 'لقد أحببتُ هذا الكتاب' كفيلٌ باستجرار ردٍّ وديّ. فقد قمتَ بإرسال إشارة اجتماعية استجاب لها أحدٌ ما". تقرّ تفاعلاتٌ من هذا النوع واقعَ الكائنات الإنسانية الأخرى. يبدو هذا بعيداً من الارتباط العميق الذي تتوق إليه عندما تشعر بالوحدة. لكن الفرقَ يكمن في الدرجة أو البُعد، وليس في النوع. فالاحترام، والتعاطف، والحب ما هي إلا طرقٌ للتأكيد على أهمية شخصٍ ما. فهي ألحانٌ تطلع من النغمة نفسها.

ليس من قبيل المصادفة، إذاً، أن تجد إيميلي وايت بعض الراحة من الوحدة المزمنة من خلال التطوع للعمل في مطبخ لتحضير الحساء؛ إذ يمكن للتعاطف والجرأة الأخلاقية أن يمدّا جسراً من التواصل مع الآخرين. كما انضمت لاحقاً إلى فريق كرة سلة للنساء. ونتيجة لاستفزازات اللاعبات الأخريات فقد دفعت رسماً غير قابل للاسترداد وتمكنت من "التعويض عن قلقها برفضٍ داخلي لهدر المال". أما وايت فقد التزمت بالتوجيهات وبدأت أحاديث عابرة مع عضوات الفريق وليس الأصدقاء. لكنها نجحت في تأسيس علاقة عميقة مع إحدى اللاعبات، ومع مرور الوقت – وعلى الرغم من بعض الصعوبات – دخلت الاثنتان في علاقة حميمة.

حتى عندما لا ينتهي بالصداقة، فإن الاهتمام الذي نُبديه

بالآخرين – أي التأكيد على قيمة حيواتهم، وليس حيواتنا نحن – يخفّف من وطأة الوحدة. ففي دراسة أجريت في سنة ٢٠١٤ حول المتنقلين اليوميين في شيكاغو، طُلب من المشاركين التواصل مع الغرباء في القطارات أو الحافلات بغرض معرفة بعض المعلومات الخاصة عنهم ومشاركتهم ببعض المعلومات عن أنفسهم أيضاً؛ وقد أفصحوا عن السعادة التي شعروا بها بعد ذلك، على الرغم من بعض الصعوبات الأولية. أو دعونا نأخذ مثالاً من تجربتي الشخصية؛ فقد ساعدني البرنامج الذي أطلقتُه في فترة انتشار الوباء على الحدّ من شعوري بالوحدة. كان بعضُ ضيوفي من الأصدقاء أو المدرّسين القدامى، وكان بعضهم من معارفي، والبعض الآخر أشخاصاً لم يسبق لي أن التقيت بهم. لم يكن الهدف من هذه اللقاءات بناء علاقة جديدة، بل توجيه أسئلة شخصية لمجوعة مختلفة من الفلاسفة مثل: "هل تؤمن بأفكارك الفلسفية حقاً؟"، وصولاً إلى أسئلة خطرة: "ما هي الأشياء التي تخيفك؟". كانت المقابلات تتحول من الحوار الفلسفي إلى التاريخ الشخصي، مع الربط بين الاثنين في بعض الأحيان. تحدّث أحدُ الفلاسفة حول مشكلة الحوَل التي كان يعاني منها في طفولته، وهي حالة تمنع المرء من التواصل البصري مع الآخرين بسبب انحراف العينين. وعندما سألته عن شعوره بالوحدة في مرحلة الطفولة، استعرضَ مساراً يمتد من التحديات الاجتماعية إلى عمله في الفلسفة الأخلاقية التي تضع التبادلية في قلب الأخلاق. كانت تلك المحادثة خاصة جداً، لكنني أحببت المحادثات الأخرى أيضاً بتميزها وخصوصيتها.

مذهلة هي الطريقة التي تتكشف فيها فردانية الشخص – أي طريقة وجوده المتميزة في هذا العالم – خلال خمس وعشرين دقيقة فقط. فبعد الاستماع لمحدثيّ لمدة نصف ساعة، وساعة إضافية من العمل على تحرير المادة المسجلة، كان شعوري بالوحدة يتضاءل على مدى أيام متتالية.

يمكن لبرنامج كهذا أن يبدو مصطنعاً. لكن المحادثات المكتوبة تساعد في تخفيف القلق الاجتماعي، وتشير الدلائل إلى أن الاستماعَ الجيد يقود إلى بناء علاقات قوية. إن الاستماع – الاستماع الحق – عملٌ شاق. فكما ألمحَ الفيلسوف فرانك رامزي Frank Ramsey ساخراً: "نادراً ما نلاحظ النمطَ الغالب الذي تأخذه [أحاديثنا]: – 'ذهبتُ إلى غرانتشستر هذا المساء' = لا، لم أذهب'". فقد بيّنَ المتخصصون والمعالجون النفسيون المساعدة التي تقدّمها المحادثة المركبة، إذ نطرح أسئلة مفاجئة ونعير اهتمامَنا للإجابات، في بناء الحميمية مع الغرباء والأشخاص الذين نعرفهم سلفاً.

نميل إلى الاعتقاد بأولوية الإعجاب المتبادل أو الاهتمامات المشتركة في بناء الصداقات – وهو صدىً بعيدٌ لمفهوم أرسطو عن الاستحقاق والجدارة. فعندما نُعجب بشخص ونشاركه أهدافَه، من شأن ذلك أن يسهّل نشوء الصداقة بيننا. ولكن يمكن للصداقة أن تبدأ بفعلٍ ينطوي على الاهتمام؛ إذ يعترف كلٌّ منا بوجود الآخر، ومن ثم ننصرف إلى الأشياء التي يمكننا أن نفعلها. إن مجرد الاستماع كفيلٌ بتشكيل نوعٍ من الارتباط. والاستماع الجيد يتطلب الشجاعة والمرونة. ويمكن أن يشكل

طريقاً طويلاً وشاقاً يمتد من التحية الودية إلى الصداقة الحميمة. ويتم تمهيد هذا الطريق بالعمل الطوعي، والصفوف المسائية، والألعاب الرياضية. يتم تمهيده بتوجيه الدعوات، وتحمّل فترات طويلة من الصمت - أي الكشف عن حاجةٍ يمكن أن تكون مخيفة ومخجلة. إن التغلب على الوحدة يعني أن تفتحَ نفسَك للآخرين وتكشف عن جراحك أمامهم.

حتى عندما تكون هذه الاستراتيجيات ناجحة، تبقى هناك طرقٌ للوحدة لا يمكن لهذه الاستراتيجيات مقاربتها. إن الشكلَ الأقصى للوحدة يتمثل في غياب الأصدقاء غياباً كاملاً. لكن هذا الوضع قابلٌ للتغيير. ذلك أن الوضع الذي يقاوم أي نوعٍ من أنواع التغيير هو الفَقد. إذ لا يمكن للأصدقاء الجدد التعويض عن الموتى أو الأشخاص الذين نفقد علاقتنا معهم بشكل دائم. إذ لم يتم تعويض أيوب عن مقتل أولاده بعائلة ثانية. وإذا كانت الفلسفة تتحدث عن الحب، فعليها أيضاً أن تتناول موضوع الحزن.

الفصل الثالث

الحزن

في عرضٍ كوميدي ومتماسك في آب/ أغسطس من سنة ٢٠١٢، وبعد أربعة أيام من اكتشافها لإصابتها بسرطان الثدي، تحدثت الكوميدية تيغ نوتارو Tig Notaro عن وفاة أمها المفاجئة قبل أربعة أشهر فقط. قدمت توصيفاً لآثار تلك الحادثة لجمهورٍ اعتراه التأثر والضحك في الوقت نفسه في نادي Largo، لوس أنجلس:

> لقد ماتت أمي. هل عليّ المغادرة؟... لا أصدق أنكم تأخذون النبأ بهذه الجدية. فأنتم لم تكونوا على معرفة بها. أنا بخير. كنت أتفقد البريد وقد أرسل المشفى استبياناً لأمي للاستيضاح عن رأيها في خدمة المشفى... همممم، لم تكن جيدة... لم تكن جيدة على الإطلاق. سوف أخبرها بذلك. السؤال الأول. خلال إقامتكِ في المشفى، هل شرحت لكِ

الممرضات الأشياء بطريقة يمكنك فهمُها؟ ... مع
الأخذ بالاعتبار أن دماغك كان متوقفاً عن العمل.

إن الارتباكَ الشعوري للمستمع يرجّع، بشيء من الانكسار، صدى الارتباك الناجم عن الحزن.

الحزن ليس شعوراً بسيطاً. يشعر الأشخاصُ الغارقون في الحزن بالأسى، نعم - ولكن أيضاً بالغضب، والذنب، والخوف، ولحظاتٍ من الخفّة والعمق أيضاً. يمكن للغضب أن يفتقد إلى الموضوع وللشعور بالذنب أن يفتقد إلى المنطق. ويمكن للخوف أن يكون دونكيشوتياً، أي موجهاً نحو الماضي وليس نحو المستقبل. "ينتابني الخوفُ ممّا حصل"، كتب الناقد رولان بارت Roland Barthes في *Mourning Diary* [**يوميات الحداد**]، بعد ستة أشهر على وفاة والدته. لكن هناك بعض الأشخاص - على غرار تيغ نوتارو - القادرين على السخرية بُعيدَ وقوع المأساة. فالحزن ليس جامداً، بل هو شيء يتجلى في مشاعرَ متباينة في أوقات مختلفة. فالحزن شيءٌ نفعلُه، إن لم يكن بشكلٍ متعمد - كما نؤدي، بشكل متعمد، طقوسَ الحداد - فبالطريقة التي نحصل فيها على الندوبِ بعد تعرّض أجسادنا للجراح.

كما سنرى لاحقاً، هناك على الأقل ثلاثة أنواع للحزن: "الحزن العلائقي"، الذي ينجم عن علاقة محطمة، والحزن الناجم عن الأذى الذي يلحق بشخص ميت، والحزن على فقدان الحياة. يمكن لأشكال الحزن هذه أن تتداخلَ وتتقاطع، لكنها غير متماثلة. فكل واحد منها يؤلم بطرقٍ متباينة، وكل منها يقول

شيئاً مختلفاً عن الحب.

إن سيولة الحب ونغماته المتعددة تجعل الخوضَ فيه مهمة صعبة. إذ ينطوي التعميمُ المتأتي من التجربة الشخصية على قدرٍ كبير من المجازفة. صدمتني هذه الحقيقة عندما قرأتُ مذكّرات جُوان ديديون Joan Didion, *The Year of Magical Thinking* [**عام التفكير السحري**]، التي تسجل الذهولَ الذي ألمَّ بها بُعيدَ وفاة زوجها. وفي أواخر الكتاب تقول ديديون، كأنها تخاطب الجميع:

> اكتشفتُ أن الحزنَ مكانٌ لا نعرفه حتى نصلَ إليه. ربما نتوقع الشعور بالصدمة في حالة الموت المباغت. لكننا لا نتوقع أن تكون هذه الصدمة مدمّرة ومشتّتة للجسد والعقل. في هذه النسخة التي نتخيلها عن الحزن، يكون النموذج متمثلاً في "الشفاء". ستسود حركة معينة إلى الأمام. كما لا يمكننا أن نعرف مسبقاً (وهنا يكمن جوهرُ الفرق بين الحزن كما نتصوّره والحزن كما هو في الحقيقة) ذلك الغياب المتطاول الذي يلي، ذلك الفراغ الذي يقف على النقيض من المعنى، وذلك التعاقب الدؤوب للّحظات التي نواجه فيها تجربة غياب المعنى بشكل كامل.

إن قوة هذا المقطع تجعلنا نتماهى مع ديديون، ولكن على الرغم من إحساسنا بالحزن الذي تعبّر عنه إلا أنه لا يعكس –

بالضرورة – حزنَنا نحن. فمن وجهة نظري، عندما أفكر في إمكانية موت زوجتي، يصعب عليّ أن أتخيل كيف يمكن للحياة أن تستمر. فأنا أتوقع الفراغ. (أنباء سيئة: قلقي تنبؤيّ. ففي دراسة طولانية عن العجائز، تبيّنَ أن "أولئك الذين تكشفوا باكراً عن هذا النوع من الاتكال الشعوري قد عانوا، في حقيقة الأمر، من استجاباتٍ معقدة في تعاطيهم مع الحزن").

كما تلاحظون، أبدي هنا موقفاً متردداً من الكتابة عن الحزن، أو التنبؤ بطرق التعاطي معه، أو تقديم النصائح للآخرين. فعلى النقيض من الوحدة، التي أعرفها من تجربتي الشخصية، لم أختبر أياً من تلك المشاعر القوية التي يولّدها الحزنُ العميق. يأتي الحزنُ أولاً، بالنسبة إلى الكثيرين، مع وفاة الجدّين. لكنني لم أعرف جديَّ من طرف أبي، حتى إنّي لا أعرف اسميهما ولا أذكر متى وكيف توفيا. كما أن جدي من طرف أمي كان ميتاً عندما ولدت، وكانت جدتي الباقية تعاني من العُته. لا أتذكرها جيداً، ولم يأخذني أبوايَ إلى جنازتها – وقد ارتكبا في ذلك خطأً، على ما أعتقد. أما التجربة الأقرب إلى الحزن فقد كانت مشاهدة أمي وهي تُبحر في ظلمة ألزهايمر، لكنها لا تزال حيّة.

لمزيدٍ من الفهم، ألجأ إلى العلوم الاجتماعية. فخلال السنوات الثلاثين الأخيرة، حقّق علماءُ النفس تقدماً ملحوظاً في فهم الحزن. ومن بين الاكتشافات التي وقعوا عليها أن فكرة "عناء الحزن" الفرويدية، كنوع من التعامل الصعب والضروري مع الفقد، غير مستندة إلى أي دليل. فالحكمة التقليدية القائلة

بـ"ضرورة التكلم عن الأمر" ربما تؤدي إلى نوع من الإحباط. وبشكل عام، فإن الدراسات تبيّن أن "السرد القسري" للأحداث المؤلمة بُعيد وقوعها يولّد آثاراً سلبية على الصحة العقلية والجسدية يمكن أن تدومَ لسنوات وتثبّتَ الذكريات المؤلمة التي يكبتها نظام المناعة الشعوري في الحالات العادية. كما ليس هناك أي دليل على تجلّي الحزن عبر مراحلَ مقروءة غالباً ما يتم تقسيمها إلى خمسِ مراحلَ واضحة: الإنكار، والغضب، والمساومة، والاكتئاب، والقبول. وتبعاً للباحث المتميز في موضوع الحزن، جورج أ. بونانو George A. Bonanno، لا يأتي الحزنُ على مراحل بل على شكل موجات: "إن الحزن، في جوهره، عبارة عن تفاعلٍ مع الكرَب. وعلى غرار أي تفاعل مع الكرب، فإنه لا يتسم بالاتساق أو الاستقرار. فالحزن المقيمُ يكون طاغياً. وفي حقيقة الأمر، فإن ما يجعل الحزنَ محتملاً هو مجيئه وذهابه في نوعٍ من التأرجح والتقلّب".

ليس مفاجأة، إذاً، أن بعض الوثائق الأصدق عن الحزن يأخذ شكلاً متشظياً، وغيرَ خطيّ، وعرَضياً. فقد دوّنَ رولان بارت كتابه *Mourning Diary* على مدى أشهرٍ متواصلة على أوراقٍ مقسمة إلى أربعة أجزاء. ثم هناك اليوميات المؤثرة للكاتبة الفرنسية آني إرنو Annie Ernaux حول مرض ألزهايمر الذي أصاب أمّها، والمكتوبة "بسرعة، في خضمّ مشاعري المتقلبة، دون التفكير أو المحاولة لترتيب أفكاري". فعلى غرار الحزن، تميل الافتتاحياتُ إلى التكرار والغموض.

ربما تتمثل أفضل محاولة للقبض على الألم في الكتابة النثرية

في كتاب الروائي البريطاني التجريبي ب. إس. جونسون B. S. Johnson، الذي انتحر وهو في الأربعين من عمره. إن رواية The Unfortunates [التعساء] - المنشورة في سنة ١٩٦٩، قبل موت كاتبها بأربع سنوات - كتابٌ في صندوق؛ إذ تتكوّن من ٢٧ كتيّباً تُمكن قراءتها بالترتيب الذي يختاره القارئ، باستثناء "الأول" و"الأخير". الراوي هو صحافيٌّ مكلّف بتغطية مباراة لكرة القدم في مدينة لم يعرفها منذ سبع سنوات عندما كان يزور صديقَه طوني الذي توفي لاحقاً بعد إصابته بورمٍ خبيث. تثير هذه الزيارة ذكريات تتواتر بشكل عشوائي مبعثرٍ عبر أحداث اليوم. وكما تُملي المصادفة، يجد نفسه عاجزاً عن التخلص من صورةٍ تظهر في الفصول المتعاقبة - فمُ طوني، ربما، "الغائر في عظام وجهه" - لكن هذه الصورة، عند تغيير ترتيب الفصول، تعود لاحقاً على هيئة نغمة إيقاعية. في الفصل الأطول، يوصّف الراوي مباراة كرة القدم المتقطعة في خمسمئة كلمة. وفي الفصلين الأقصر، نراه متأخراً على جنازة طوني، ويعرف أن طوني قد مات - أما الأخير فيأتي في مقطعٍ واحد يحتل جزءاً صغيراً من صفحة شبه فارغة. ليس للحزن سياقٌ سردي، كما يحذرنا الكتابُ في الصندوق؛ كما أن جميع أنواع النهايات مؤقتة. يمكننا أن نفتحَ الحزنَ ونعيدَ ترتيبه بطرق عدة.

ماذا يمكننا أن نقولَ في مواجهة ذلك التعقيد الذي يسِمُ الحزن والذي يجعل من سرده مهمة صعبة؟ تبعاً لتقليد طويل في الفلسفة الغربية، الإجابة هي أن الحزنَ حالة مرَضية، أي مشكلة تتطلب حلاً. لكن الحزنَ ليس غلطة، وعلى الفلسفة ألا تستبعده

من دائرة اهتمامها.

على الرغم من التنافس الشرس القائم بينها، فإن المدارسَ المتنازعة التي أنتجتها اليونان القديمة وروما - الأكاديمية، والأبيقورية، والشكوكية، والرواقية - تتفق على شيء واحد وهو أن الحزنَ ليس شيئاً جيداً. وقد قدّمَ إبكتيتوس Epictetus، الرواقي الروماني الذي وُلدَ عبداً، بعض التوجيهات المباشرة حول هذا الموضوع:

> عليكَ أن تتذكرَ دوماً الأشياء التي تشكل مصدراً لسعادتك أو منفعتك أو وَلعِكَ، بدءاً من الأشياء الأقل أهمية. فإن كنت مولعاً بإبريق، قُل: "أنا مولعٌ بهذا الابريق"؛ فإن وقع وانكسرَ فيما بعد فلن تشعرَ بالاستياء. وإن قبّلتَ زوجتَك أو ابنكَ، قل لنفسك إنك تقبّل كائناً إنسانياً؛ فإن مات أحدُهما لاحقاً فلن تشعر بالاستياء.

شكراً على هذه المعلومة القيّمة! الأمر ليس سهلاً بالطبع، حتى بالنسبة إلى إبكتيتوس. لكنه كان يعتقد أننا إن عرفنا حقاً معنى قابلية الأشياء التي نحبها للفناء، أو إن كان بمقدورنا أن نستوطنَ تلك الحقيقة، يمكننا بالتالي التغلب على الحزن. "لقد ماتت صديقتي العزيزة". "وماذا كنتَ تتوقع؟ أن تعيش إلى الأبد؟". هذه هي الأسئلة التي يطرحها إبكتيتوس. ولكن ربما تتوقع، أو تأمل، أن تعيشَ لسنة أخرى. أليس هذا ما نريده، بشكل عام، لشركائنا وعائلاتنا وأصدقائنا؟ لذلك نتألم عندما

يطيح الموتُ بتلك الرغبة.

وُلدت الرّواقية في اليونان القديمة في القرن الرابع قبل الميلاد، ثم أصبحت بعد ٤٠٠ عام الإيديولوجيا غير الرسمية للطبقة الحاكمة الرومانية. تعتمد شعبية الفكر الرواقيّ، عندها والآن معاً، بشكل كبير على فلسفتها الحكيمة في التعامل مع المصائب. ويتجاوز الأمرُ هنا دَحرَ الحزن إلى وعدٍ بالسعادة التامة يتمثل في سرّ العَون الذاتي. فكما لاحظ الرواقيون، هناك طريقتان لتفادي إحباط الرغبة. تتمثل الأولى في التمسك برغباتك وتغيير العالم لكي يصبحَ مناسباً لتحقيقها، والأخرى في تغيير رغباتك لتناسبَ العالمَ القائم. فعندما لا يكون الطريق الأول مفتوحاً، لأنك عاجزٌ عن تغيير العالم – ترغب في أن تكون زوجتك حية، أو ابنك حياً، لكنهما ميتان – يبقى الطريقُ الثاني. تقول إحدى المسلّمات الأساسية في الفلسفة الرواقية، التي تتردد باستمرار في "دليل" إبكتيتوس، إن علينا أن نُطفئَ البغضَ والرغبة لكل ما يقع خارج سيطرتنا. ركز على ما يمكنك تغييره، وانسَ كلَّ شيء آخر. فإن لم ترغب في أن تكون حرّاً، يزعم إبكتيتوس، فإن حقيقة عبوديتك لن تدمّرَ حياتَك.

إن كان هذا الاستنتاج يجعلك تشعر بعدم الارتياح، فأنت لست الوحيد الذي ينتابه هذا الشعور. ففي مراجعته لنسخة جديدة من كتابات إبكتيتوس في سنة ١٨٦٨، تخيّلَ الروائي هنري جايمس Henry James كيف ستبدو مقولته عن السكينة والقبول في ظل العبودية في الجنوب الأميركي قبل "الحرب الأهلية". فعلى الرغم من جماليتها، تبقى هذه المقولة الرواقية

حمقاء. صحيحٌ أن السعي نحو المستحيلات ضربٌ من العبث، وليس علينا أن نلومَ أنفسَنا لأي شيء يقع خارج سيطرتنا. لكن الذهابِ إلى أبعد من هذا، أي ألا نولي أي اهتمام للأشياء العصية على التغيير، أشبه بالعنب الحامض: إن لم أستطع الحصول عليه، فأنا لا أريده. يمكن للموقف الرواقي أن يلطِّفَ من آلامنا، لكنه يفعل ذلك من خلال إبعادنا عن الأشياء المهمّة. فكّروا في أولئك الأشخاص الذين يتكيّفون مع القمع، كما يحدث عندما يفقد السجناء والزوجات المضطهدات الرغبة في السعي إلى استرداد حريتهم المسلوبة. ليس من المفيد الإجابة، كما يفعل معظم الرواقيين، بأن الحرية هنا هي "مطلبٌ عرَضي"، أي شيءٌ مرغوبٌ وإنما بقدرٍ من التجرّد واللامبالاة. إذ من المنطقي الثورة على الاضطهاد – كموت الزوجة أو الابن. فعلى الرغم من أن الحزنَ يستجلب الألم، إلا أن الألمَ جزءٌ من الحياة السويّة لأنه مرتبطٌ بالحب ارتباطاً وثيقاً.

في حقيقة الأمر، هناك فارقٌ بين رؤية الرواقية القديمة إلى العالم وتلك التي تميّز المقلّدين الحديثين. فبالنسبة إلى الرواقيين اليونانيين والرومانيين، تنبني اللامبالاة تجاه كل ما يقع خارج سيطرتنا على رؤية للكون بصفته منظومة إلهية؛ فالعالم يتمتع بعقلٍ خاص به – يشكل "زيوس Zeus" أحد أسمائه – وتضمن الوسائط التي يعمل من خلالها أن ما يبدو سيئاً هو للأفضل، في نهاية المطاف. وبكلمات أخرى، تتأسس هذه الرؤية على فكرة "الخير الإلهي"، وليس على فكرة مبتذلة حول الرغبة. فإن كنتَ تؤمن أن زيوس يقف في صفّك، يمكنني أن أفهم سببَ تكيّفك

مع الأشياء الواقعة خارج سيطرتك. وإن لم يكن الأمر كذلك، يجب أن يبدو تكييفُ الرغبة مع الإمكانيات المتاحة ضرباً من الصفاقة وليس نوعاً من الحكمة. فكما تقول فرجينيا وولف: "لا تتظاهر أبداً أن الأشياء التي لم تستطع الحصولَ عليها لا تنطوي على أية قيمة".

إن كان هناك أيُّ عزاءٍ في الفلسفة، إذاً، فلن يتمثلَ في استئصال الحزن بل إتقانه. فللحزن أسبابُه الموجبة؛ إذ إن أشكالَ الحزن التي نعاني منها تستدعي منا الحزن. فحتى عندما نركز على الأشخاص الذين فقدناهم – مع تجاهل "الحزن المناخي" والحزن الناجم عن غياب العدالة في العالم – فإن حزننا يأتي بأوجهٍ متعددة؛ إذ إننا لا نحزن على الموتى فقط. فالهدف هو إتقانُ الحزن وليس إخماده. عرفتُ الحزنَ بشكل شخصي في الخامسة عشرة عندما تركتني صديقتي الأولى جول Jules. استمرت علاقتنا لستة أشهر لم نحقق فيها تقدماً كبيراً. عملت جول على تقنين القُبَل "كيلا نسأم منها". أعتقد أنها مرت بتجاربَ سابقة سيئة مع صبيان آخرين رأت فيَّ شخصاً مُدجّناً بالمقارنة معهم. لكنني لم أجد الطريقة المناسبة للتحدث معها، وكنتُ متوتراً وغيوراً منذ البداية. وعندما سئمت جول من هذا السلوك سارعت إلى إنهاء علاقتنا، ما ولّد فيّ شيئاً من الغضب. وعلى الرغم من أن الأمر يبدو تافهاً وعادياً الآن، فإنّي لم أفهم سبب انفصالها عني. لماذا؟ لماذا؟ لماذا؟ اتصلت بها على الفور مطالباً ببعض الإجابات. رفضت جول تقديم أي تفسير لفعلتها تلك، ثم توقفت عن الرد على اتصالاتي. حاولت كثيراً

الاتصال بها، لكنّني تجاهلت الأمر بعد ذلك. وقد تمثلَ الحدثُ التطهيري في علاقتي العابرة مع صديقتها المقربة، التي لم أعد أذكر اسمَها، في حفلة لم أعد أتذكرها أيضاً. أخبرَت جول أنني شخص عديم الفائدة؛ وفي معرض دفاعي عن نفسي أقول إن تجربتي كانت محدودة جداً.

بالإضافة إلى الحزن الناجم عن الفَقد – وهو أول ما يخطر على الذهن – هناك الحزن المتأتي عن الهَجر. "يذبل القلبُ آنَ يتلاشى الحبُّ"، يقول الراوي في رواية آيريس مردوك *The Sea, the Sea* [**البحر، البحر**]. إنه يضحك على نفسه، وقد فعلتُ الشيء نفسه عندما كنت في الخامسة عشرة. كنت أعرف أنني سأحب جول إلى الأبد، وأنني لن أحبَّ ثانية. لم أكن مخطئاً كثيراً في ذلك.

يمكننا أن نتعلمَ الكثير من المقارنة بين الحزن الرومانسي والحزن القاتل. يتعلق الحزن الرومانسي بموت العلاقة، وليس بموت الطرف الآخر فيها؛ وهو شكل من أشكال الحزن أسميتُه "الحزن العلائقي". فعندما هجرتني جول، لم أحزن عليها، بل حزنتُ على نفسي (فقد كان من الأفضل لها أن تتركني). وتعتمد الأشكالُ الأخرى من الحزن العلائقي على علاقات أخرى، مع العائلة أو الأصدقاء، وتتمتع بخصائص متميزة. وفي الوقت نفسه، يمكن للحزن أن يكون مجرداً من السمة العلائقية بشكل كامل، كما يحدث عندما نحزن على أشخاص لم نلتقِ بهم قطّ. في كتابها *Baseball Life Advice* [نصيحة من حياة البيسبول]، تندب الكاتبة الكندية ستايسي ماي فاولز Stacey May Fowles موتَ

لاعب فريق Miami Marlins، خوسيه فرنانديز José Fernández، في حادثة بحرية أودت بحياته في سن الرابعة والعشرين: "ليس هناك خارطة طريق حقيقية للتعامل مع ذلك النوع من الحزن الغامض الذي يجلبه موتُ شخص لا نعرفه". ليس هناك خارطة طريق، أيضاً، للحزن على موت الغرباء الجماعي من جراء وباء خارج عن سيطرتنا. ففي أغلب الأحيان يكون الحزنُ علائقياً (موجهاً نحو علاقة ما) وغيرَ علائقي معاً (موجهاً نحو شخصٍ نحبّه) – كما يحدث في حالة موت صديق حميم، أو شريك، أو أب أو أم، أو ابن أو ابنة.

وهذه الفروقات مهمة لأنها تدحض واحدة من التّهم الموجهة إلى الحزن، حتى من قبل الحزانى في بعض الأحيان: أنه نوعٌ من الانغماس في الذات. يبدأ كتابُ ديديون بما يشبه الشعر الحر:

بسرعةٍ تتغير الحياة.
في كل لحظةٍ تتغير الحياة.
تجلس لتناول العشاء فتنتهي الحياة التي تعرفها.
إنه الإشفاق على الذات.

الإشفاق على الذات هي الفكرة الأولى التي تقدّمها ديديون بعد الحقائق. ولكن على الرغم من أن الإشفاق على الذات جزء من الحزن، فإنّنا لا نحزن على أنفسنا فقط، بل على الموتى والأشياء التي خلّفوها وراءهم. الحزن ليس نوعاً من الضعف، بل عربونَ حبٍّ راسخ.

حتى الحزن المتأتي من علاقة ما لا يكون متمحوراً على الذات. فإن ماتت زوجتي، سوف أقلق على نفسي: كيف سأتعاطى مع الوحدة، أو أتحمّل واجبات الأبوّة والحياة اليومية بمفردي؟ (موضوع الإشفاق على الذات)، لكنني سأحزن عليها أيضاً وعلى جميع الأشياء التي لم تتحقق. وسوف أحزن "علينا"، لفقدان الأشياء التي كانت تجمعنا معاً. فمعظم الأشياء المهمة التي أفعلها هي التي نفعلها معاً، وقد باتت مستحيلة الآن من دونها. حتى في حادثة انفصالي عن جول، لم تكن الأشياء المهمة بالنسبة إلي، والتي فقدتُها، تتمثل فقط في شخصٍ أصاحبه أو في التوكيد النابع من الحب بل في علاقتي "معها". ربما أسأتُ قراءة معنى تلك العلاقة، لكن الأمر لم يكن متعلقاً بي فقط.

عندما يكون الحزنُ علائقياً، كما هو في غالب الأحيان، فإن إتقان الحزن يتمثل في معالجة التغيير الذي يطرأ على العلاقة – التغيير، وليس النهاية. في مقالة له عن موت الأصدقاء في سنّ متقدمة، قدّم الفيلسوف الأميركي صموئيل شفلر Samuel Scheffler مفرداتٍ ظريفة وساخرة لتوصيف العلاقات المنتهية. ففي العلاقات "التامة"، على غرار علاقتي مع جول، يبقى الطرفُ الآخر حياً، أما في العلاقات "المؤرشفَة"، فيكون الطرف الآخر ميتاً. فحتى العلاقات التامة لا تنتهي بشكل كامل؛ إذ إن علاقتي مع جول تختلف عن علاقتي مع الغرباء. أعتقد أنني لا أزال أحبها بالطريقة التي يحب فيها المرءُ صديقاً لم يره منذ زمن بعيد.

ما يعنيه شفلر هو أن العلاقات المؤرشفة ليست علاقاتٍ

منتهية أيضاً لأنها تستمر بالتأثير في حيواتنا. فهي تفرض علينا أشياء تضطرنا إلى تلبيتها، مثل التقدير والاحترام. هناك علاقة تربطنا بالموتى، حتى عندما تتغير تلك العلاقة. ففي معظم التوصيفات التي قرأتُها للحزن، يشعر الحزانى بذلك الحضور الدائم للأشخاص الذين فقدوهم. "هذا ما لا يفهمه أولئك الذين لم يطرق الحزنُ أبوابَهم"، يكتب الروائي جوليان بارنز في مقالة حول زوجته؛ "ربما تعني حقيقة موت الشخص أنه لم يعد حياً، لكنها لا تعني أنه لم يعد موجوداً". فبمعنى من المعاني، يبقى الشخصُ الراحل موجوداً، أما بمعنىً آخر فلا يكون الأمر كذلك. "أتحدث إليها باستمرار"، يتابع بارنز، "ويبدو لي ذلك عادياً بقدر ما هو ضروري".

في الحزن على علاقة ما، على الشخص أن يمشي فوق الخط الفاصل بين الرغبة اليائسة في استمرار العلاقة كما كانت – أي، أن يكون الموتى موجودين كما كانوا من قبل – ونوعٍ من الاغتراب اليائس الذي يحاول فيه المرء نسيانَ العلاقة بشكلٍ كامل. ومن الصعوبة على المرء أحياناً معرفة المكان الذي يقف فيه. فعندما مات ابنُها فجأةً، كتبت الشاعرة دينيس رايلي Denise Riley عن الانزياح المؤقت للحزن:

> كلما اضطررتُ لإخبار أحدٍ ما أن "ابني مات"، يبدو
> لي الأمر أشبه بكذبة درامية ذاتية رديئة، أو نوعاً من
> الخيانة. لأنني لا أشعر عندها أنه ميت، بل "بعيد"،
> حتى لو ظلَّ بعيداً طوال حياتي الباقية.

المشكلة هي أن التمسكَ بعلاقة مع الموتى – عن بُعد، إذا صحّ التعبير – تنتزع المرءَ من الالتزامات والمشاغل الحياتية. فقد توقف الزمن بالنسبة إلى رايلي. إذ نراها تتساءل: "ما الوسائل والطرق التي ستعيد ارتباطَنا بالحياة مرة أخرى؟". ومع ذلك يمكن لكلفة هذا الشفاء أن تكون "باهظة جداً": "يرحل الموتى عندما ندرك أننا اضطررنا إلى تركهم خلفنا في غياهب الأبدية... ولا يرغب المرء في مواجهة هذا الفقد الثاني والنهائي".

لكي نُتقنَ الحزن، علينا أن نسبرَ هذه المعضلة: أن نهجرَ الموتى ونخونَهم، أو أن نتعلق بهم وكأنهم أحياء ونتألم من جراء ذلك. يبدو أن الطريقة المثلى، على الرغم من صعوبتها، هي أن نتقبّلَ حتمية تغيّر العلاقة دون الاعتراف بنهايتها. يتهجم الفيلسوف بال يورغرو Palle Yourgrau على الكتّاب الذين يهدون كتبَهم لذكرى الأموات: "أمّك هي التي زرعت فيك حبَّ الموسيقا، وليس ذكرياتك عن أمك، وأبوك هو من أخذك للمرة الأولى إلى قراءة شعرية، وليس ذكرياتك عن أبيك. هناك فرقٌ شاسع بين الأب الميت، أو الأم الميتة، والذكرى الحية!". علينا أن نهدي الكتبَ إلى الموتى أنفسهم، وليس إلى ما تبقى من ذاكرتنا عنهم. فهذه حقيقة ميتافيزيقية – فالموتى كائنات حقيقية؛ إذ يمكننا أن نتحدث عنهم، ونشعر بعلاقتنا معهم – غالباً ما تتلاشى في ضباب الحزن.

لا أملك أي توجيهاتٍ لتغيير علاقتنا مع الموتى – أو مع الأحياء الذين يغادروننا. فكل علاقة فريدة ولها عالمها الخاص،

ولذلك فإن التعميمَ غير مفيد. كما أنني لم أقدم شيئاً مما قلته بمثابة العلاج الشافي. ما أقوله هو أن قبولَ التغيير يجب ألا ينطوي على أي نوع من التخلّي أو الخيانة. فبمقدور المرء أن يفعلَ أشياء من شأنها إحياء ذكرى الموتى، بانفراد أو مع الآخرين، ولكن لا يمكنه أن يفعل أشياء "معهم". وهذا لا يعني التخلي إلا بقدر ما يعنيه عندما يتخلّى المرء عن أولاده عندما لا يبقى شيء يقدمه لهم في مراحل نضجهم، أو عندما يخون أبويه من خلال الاعتناء بهما كما اعتنيا به من قبل. لكن الأمر يبدو على هذه الشاكلة في بعض الأحيان.

في كلامه على موت زوجته، وصف سي. إس. لويس C. S. Lewis الحزنَ بأنه "جزءٌ أساسي من تجربة الحب. فهو يعقبُ الزواجَ كما يعقب الزواجُ التعارفَ والمغازلة، أو كما يعقب الخريفُ الصيفَ. فهو ليس اختزالاً للعملية بل مرحلة من مراحلها؛ ليس مقاطعة للرقصة، بل حركتها التالية". يبدو هذا الموقف أكثر صعوبة عند موت أحد الأولاد منه عند فقدان الشركاء أو الأصدقاء – فالمرء لا يتوقع أن يشهدَ موت أبنائه أو بناته. لكن التعاطي السليم مع الحزن يعني المحافظة على العلاقة بشروط جديدة. إنه شيء مؤلم، لكنه ليس مؤلماً فقط. فأولئك الذين يتخلصون من الحزن يجدون نوعاً من المتعة والراحة في تذكّر أحبائهم الراحلين. كتب لويس: "كلما زادت المتعة الناجمة عن العلاقة بين الموتى والأحياء، كان ذلك أفضل... أفضل من جميع النواحي. فكما تبيّنَ لي، لا يربطنا الحزنُ القوي بالموتى بل يفصلنا عنهم". من الصعب علينا أن تحملَ فكرة أن

الموتى لا يمكن أن يكونوا سعداء، والأكثر صعوبة هو أن نفكر فيهم خارج عالم السعادة هذا.

وصلنا إلى هذه النقطة من خلال التفريق بين نوعين من الحزن. فهناك الحزن الناشئ عن شرخٍ يطرأ على علاقة ما، وهناك حزنٌ ناجم عن الموت أو ما يسميه بارت "الحداد الصرف، الذي لا علاقة له بتغيير نمط الحياة، أو العزلة، إلخ. العلامة، الفراغ المتولد في علاقة الحب". فالتعامل مع النوع الأول من الحزن يستبعد النوعَ الثاني. وهنا أيضاً تتلاقى آراءُ المدارس القديمة؛ فالموت لا يُلحق أي ضررٍ بالموتى، ولذلك لا معنى لحزننا "عليهم".

من الجميل التفكير في أن الموت لا يجلب الأذية أو الضرر، وبالتالي لا خوف منه. لكن الآراء التي تروج لهذه الفكرة ضعيفة للأسف. قال أبيقور Epicurus، الفيلسوف الحسيّ الذي بنى مجمّعاً لطلابه في أثينا أسماه "الحديقة" في سنة ٣٠٦ قبل الميلاد، إن الموتَ عاجزٌ عن إيذائنا لأننا نفقد وعيَنا عندما نموت ولا نعود نشعر بالألم. ثم يتابع قائلاً: "ولذلك فإن الموت، هذا الشيء المخيف، لا يعني لنا شيئاً، بما أنه غير موجودٍ معنا حين نكون أحياء. ولكن عندما يأتي الموت، فلا نعود نحن موجودين. وبالتالي فهو لا يعني شيئاً للأحياء أو الموتى، بما أنه غير موجود بالنسبة للأحياء وبما أن الموتى لا يعودون موجودين". لكن هذا النوع من التفكير مجرد ضرب من السفسطة. فمع أن انتفاءَ الوجود يدرأ عنك بعض الشرور - الألم، بشكل خاص - إلا

أنكَ لستَ بحاجة للوجود لكي تفقد ما تقدمه الحياة. فالأذية التي تتأتى من الموت تتمثل في الحرمان، والافتقاد إلى المتع، والعلاقات غير المتحققة، والمشاريع غير المكتملة. فعندما يموت المرء، تتوقف أنشطته. (وهذا صحيح حتى في حال استمرارية الوجود في بعض الأشكال الروحية، حيث لا يتمكن المرء من الاستمرار في حياته الفانية). يتمثل الأذى الناجم عن الموت في أفضلية الحياة، إن تمكنا من عيشها بشكل جيد. يمكن للحزن أن يوثق هذا الأذى: "انظر إلى هذه الأشياء التي فقدَتها بعد أن فقدَت الحياة"، يكتب بارنز في سياق كلامه على موت زوجته. "جسدها، وروحها، وشغفها الدائم بالحياة".

إن الأضرار الناتجة عن الحرمان حقيقية؛ فمن السيّئ ألا نحصلَ على أشياءَ جيدة. لكن الأمر ليس بهذه البساطة. فنحن لا نحزن عندما نُحرَم من أشياءَ جيدة لا يحصل عليها أحد. في كتابي *Midlife* [منتصف الحياة]، كتبتُ عن صديقٍ كان يرغب في أن يصبح "سوبرمان"، أسرعَ من رصاصة، وأقوى من قاطرة، وقادراً على القفز فوق الأبنية العالية بسهولة بالغة. ومن لا يرغب في ذلك؟ لكنني تخيّلته وهو يعاني من الألم، ويتعذب من جراء قدراته الإنسانية المحدودة، كما نتعذب أحياناً من فكرة الموت القادم. يبدو ردُّه متنافراً ويفتقر إلى العقلانية: من العبث البكاء على غياب القدرات التي تتجاوز الطاقة البشرية. فهل هناك أي فائدة، إذاً، من البكاء على الموت الذي يشكّل جزءاً من الوضع الإنساني؟ فلماذا نحزن على الموتى الذين عاشوا حيواتهم ولا نحزن على عجزنا عن الطيران؟

عندما يموت أحدُ أحبّتنا صغيراً، فهو لا يفقد حياة خارقة بل حياة عادية. وعلينا أن نشعر بالحزن لذلك. الأمر مختلف عندما يموت وهو في التسعين من العمر، بهدوء وسلام، بعد حياة طويلة وهانئة. فالموت هنا ليس بليّة، وهو أفضل الاحتمالات المتوافرة. ربما نشعر بالحزن لحرمانه من المزيد من الأشياء، ولكن علينا ألا نحزنَ لهذه الحقيقة كما نحزن على شخص يموت باكراً. فالحزن على موت أحد الجدّين مختلف عن الحزن على موت ابنٍ أو ابنة. ومع ذلك فإننا نحزن. على ماذا؟ ما هو موضوعُ حزننا، إن لم يكن الحرمان من الحياة الهنيئة؟ إنها حقيقة النسيان العارية.

وكما ينقسم الحزنُ إلى حزن على انتهاء علاقة ما وحزنٍ على موت أحد ما، كذلك ينقسم الحزنُ على الموتى إلى حزنٍ على الأذى المتأتي من الموت – أي، السنوات الباقية التي كان يمكن للموتى أن يعيشوها – وحزنٍ على فقدان الحياة. إن أشكال الحزن الثلاثة هذه هي تعبيراتٌ عن الحب: الاهتمام بالعلاقة، وتمنّي الأشياء الجيدة لمن تحب، والاحتفاء بوجودهم. فالحب، على غرار الحزن، شيء معقد.

يمكنني أن أشعر بخيوطه وهي تتهرّأ مع ذبول أمي. أتذكر ذلك الصيف في كوتسوولدز عندما أخذت تردد ما قاله الآخرون وكأنه خطر لها دون أي استئذان. "أرض إنكلترا الخضراء الجميلة"، قالت زوجتي وهي تتأمل المناظر الريفية العابرة من خلال نافذة السيارة. وبعد وهلة قصيرة قالت أمي الجالسة في المقعد الخلفي: "يذكّرني هذا بقصيدة Jerusalem [القدس] –

أرضنا الخضراء الجميلة". كنت دوماً أعتبرها قصيدة شريرة. ثم بدأَت تعاني من ألزهايمر بعد اثني عشر شهراً، وبدت متماسكة بعض الشيء لبضع سنوات، لكنها حالتها أخذت تتدهور في عيد الميلاد الأخير. من الصعب عليّ معرفة وضعها الحالي عندما أكلمها على الهاتف. لا تزال تتذكرني، وتعلّق على حالة الطقس وعلى فكرة الذهاب في نزهة على الأقدام. تتذكر أين هي، وأن ذاكرتَها تتآكل - لكنها لا تعرف التفاصيل اليومية ولا يمكنها الاستمرار في محادثة متماسكة. تقلصت حياتُها وتضاءلت. وأبي، الذي كان طبيباً، يهتم بأمورها كلها ويعتني بها. أريدها أن تعيش، لكن الوقت سيأتي لا محالة.

كنت أقرأ كتابَ آني إرنو، *I Remain in Darkness* [لا أزال حبيسة الظلام]، الذي استمدّت عنوانَه من كلمات أمها الأخيرة التي كانت تعاني من ألزهايمر قبل نقلها إلى المشفى الذي ماتت فيه. تكتب إرنو بشيء من الإسهاب ملاحظاتٍ خاصة نشرتها بعد عقدٍ من الزمن دون مراجعتها. ففي الشهر الذي نُقلت فيه أمها إلى المشفى: "نهضت هذا الصباح وقالت بصوتٍ خجول: 'لقد بلّلْتُ السرير؛ كان الأمر خارج إرادتي'، الكلمات نفسها التي كنت أقولها في طفولتي". وبعد عشرة أشهر، بدأت أمُّها تدرك أنها لن تتعافى من المرض. "قلبي ينفطر"، تكتب إرنو. "إنها حية، ولا تزال تملك الرغبات، والخطط المستقبلية. كل ما تريده هو أن تحيا. وأنا أيضاً أريدها أن تحيا". وبعد نحوِ سنة، قبل موتها بشهر:

أعطيها كعكة لوز؛ لا تتمكن من أكلها بمفردها،

> شفتاها تمصّان الهواء. في هذه اللحظة، أتمنى لو أنها تموت وترتاح من هذا الذل. يتخشب جسدُها، وتحاول جاهدة الوقوف فتملأ المكانَ رائحة قذرة. لقد تبرّزت للتو مثل طفل رضيع بعد إطعامه. ينتابني شعورٌ بالرعب واليأس.

حتى عندما ترغب في موت أمها، لتجنيبها الإهانة والألم، تشعر إرنو بـ"حزنٍ طاغٍ" عندما تموت. "لقد زفّت الساعة. أجل، وتوقف الزمن. ولا يمكن للمرء أن يتخيل مدى الألم".

من الصعب عليّ قراءة هذه الكلمات، لكنني أريد أن أعرف ما يخبّئه المستقبل. شذرات من الحب، بالنسبة إلى إرنو: تريد الأفضلَ لأمها، تريدها أن "تتحرر من هذا الذل" وتموت؛ لكنها تحزن لموتها، ليس فقط لانتهاء تلك العلاقة بل للقيمة التي تنطوي عليها حياة أمها – القيمة المتمثلة في الكرامة المدعومة بالحب والهاربة من الموت. وجدنا أن هذه القيمة متأصلة في الصداقة، لكنها متأصلة أيضاً في الحزن المتولد عن فقدان الحياة.

من قلب هذا المشهد الحالك يتولّد شعورٌ بالارتياح المتأتي من ضرورة الحزن. فحتى عندما لا تكون هناك علاقة علينا أن نعيدَ تشكيلها، أو مصيبة خاصة تحيلنا إلى الحداد، فإن الحبَّ يُملي حقيقةً توجّه شعورنا؛ حقيقة تقول إن شخصاً معيناً لم يعد موجوداً. فالتعاسة جزء من الحياة الهنيئة، من مواجهة الحقيقة والتعامل معها كما يجب. فإن لم نكن قادرين على الحزن، فلن نكون قادرين على الحبّ.

تفرز الحقائقُ معضلة شعورية بقدر ما هي فلسفية. فإذا كان موتُ أحد الأحبة سبباً للحزن، فإن هذه الحقيقة دائمة وراسخة. فهل علينا، إذاً، أن نحزن إلى الأبد؟

من حسن الحظ أن معظمنا لا يفعل ذلك. فتبعاً للأبحاث التجريبية التي تمتّ إلى الحزن، يُبدي معظم الأشخاص الذين يفقدون شريكاً أو ولداً من أولادهم نوعاً من "المرونة الشعورية" تمكنهم من العودة إلى حيواتهم بعد ثلاثة أشهر؛ بينما يحتاج الآخرون إلى فترة تتراوح بين سنة وثمانية عشر شهراً؛ وتبقى نسبة صغيرة من الأشخاص الذين يعانون من الحزن المتطاول أو المزمن. وربما يحتاج هؤلاء إلى نوع من العلاج العملي أو التدخل السلوكي المعرفي.

لكن الأنباء تأتي جيدة، بشكل ما: "يتعافى معظمُ الأشخاص الواقعين تحت وطأة الحزن من تلقاء أنفسهم، دون الحاجة إلى المساعدة المهنية"، يكتب الباحث النفسي جورج بونانو. "ربما يشعرون بحزن عميق، وربما يشعرون بالضياع في بعض الأحيان، لكنهم يعودون إلى حيواتهم الطبيعية في نهاية المطاف بطريقةٍ أسهلَ مما كانوا يعتقدون". وبشكلٍ آخر، فإن هذا يبعث على القلق. فهل تعني مرونتنا هذه أننا لم نعد نهتم لحياة الأشخاص الذين غادرونا أو أنها لم تكن تعنينا أصلاً؟ بعد موت أمه بشهرين، سأل رولان بارت نفسَه: "هل تعني القدرة على العيش من دون شخص ما أنك لم تكن تحبه بالقدر الذي كنت تتخيله..؟". ما يقوله الفيلسوف بيريسلاف ماروسيتش Berislav Marušić في مقالته المؤثرة عن الحزن يتصادى مع

السؤال الذي يطرحه بارت:

> فوجئتُ أنني، بعد أسابيعَ فقط من موت أمي، عدتُ إلى حياتي السابقة التي كنت أعيشها قبل وفاتها بجميع تفاصيلها! بدا كأن الحزن يتلاشى بشكل كامل تقريباً. في خضمّ حزني عليها، خلتُ أن حزني سيدوم بما أن موتَها يشكل سبباً لهذا الحزن - أي، ما زالت تعني لي شيئاً ما. فعندما نتوقع تضاؤل الحزن، يبدو لنا - مع مرور الزمن - أننا سنفقد اهتمامَنا بالخسارة التي مُنينا بها.

ربما لا نرغب في الانغماس في الحزن الدائم، لكننا لا نريد ذلك. لا نريد أن نقلعَ عن حبنا للموتى، أو عن اهتمامنا بهم، أو عن الشعور العميق بفقدنا لهم. فإذا كان سببُ الحزن متأتياً من موت شخص نحبه، ويبقى هذا الشخص ميتاً، فلماذا نتوقف عن الحزن إذاً؟ إذ إن حقيقة موته منذ سنوات، أو حزننا عليه لأشهرٍ عدة، لا تقلّل من أهمية فقدانه. تبقى حقيقة غياب الموتى مطلقة بشكل كامل. فكيف نتكيف مع حقيقة انحسار الحزن؟

على غرار المشاعر الأخرى، يأتي الحزنُ استجابة لبعض الأسباب؛ لحقائقَ تبدو مبرّرة لهذا الشعور. فالغضب يتولد عن الإساءة أو الأذية، ويدلّل الخوفُ على تهديدات محتملة، ويمثل الحزنُ الفقدَ. إن الارتباك الناجم عن انحسار الحزن يطرح الفكرة القائلة إن الأسبابَ وحدها هي التي تُملي علينا مشاعرَنا، أي أن معنى الحزن يتحدّد من خلال الحقائق التي يستجيب لها

حزنُنا. وإذا كان هذا صحيحاً، فعلينا ألا نتوقف عن الحزن على الموتى. لكن دينامية الحزن مختلفة. فمع مرور الوقت، يتغير الحزن ليس نتيجة تغيّرٍ في أسبابه - فنحن لا نستجيب لأنباء حول المدة التي انقضت على حزننا، كأن نقول "لقد مرت سنة الآن، ولم يعد يهمنا موته" - بل لأن الحزنَ شيءٌ نفعله، في وقته، كجزء من الحياة الإنسانية. فهو ليس حالة شعورية بل عملية شعورية لا يتحدّد شكلُها من خلال الأسباب التي ولّدتها.

الحزن ليس شيئاً فريداً. فالشيء نفسه ينسحب على الحب. فالحب ينمو ويتعمّق مع مرور الوقت؛ إذ يمكن للولع أن يتحول إلى رابطة تدوم عقوداً من الزمن. ومع أن حدوث ذلك ليس حتمياً، ولا يكون دائماً جيداً عندما يحدث، إلا أن هذا التطورَ منطقي للغاية. لكن لماذا؟ هل يشكل حبُّنا للشخص لسنة أخرى سبباً آخر للحب، وكأن الوقت الذي نكرّسه له يزيد من حبنا له؟ لا. فالأمر ليس على هذه الشاكلة. فعندما نحب شخصاً ما، نستحضرُ حقائقَ حول تاريخ الحب، ونتعقّب ديمومتَه في حيواتنا ونعمل على تكييف مشاعرنا. (فاهتمامنا موجّه إلى الخارج، نحو من نحب، وليس إلى تجربتنا الشخصية). فالحب، على غرار الحزن، عملية شعورية، وليس حالة. إن تطور الحب ونموّه جزءٌ مما هو عليه.

وهذا يعني أن انحسار الحزن ونمو الحب سيبدوان دوماً غامضين من الداخل. ويمكننا فهمهما بصفتهما فترتين في سياق المشاعر الإنسانية، لكنهما لا يتأثران بالتغيرات التي تطرأ على موضوع الحب أو الحزن. فالموتى يبقون موتى ولن يغير

الزمنُ أو الدموع من هذه الحقيقة شيئاً، حتى حين يساهمان في تخفيفها. أعتقد أن غموضَ الأسباب التي تؤدي إلى انحسار الحزن هو ما يجعل من طقوس الحداد شيئاً ضرورياً. إذ إن العمليات التي نعبر من خلالها عن حزننا، في الحياة الخاصة والعامة معاً، تعمل على ملء الفجوة التي تتركها تلك الأسباب.

كانت واحدة من أولى الجنازات التي حضرتها في سنتي الأولى في "جامعة بيتسبرغ". توفي روب كليفتون Rob Clifton، الفيلسوف الفيزيائي المحبوب، نتيجة سرطان في القولون وهو في عمر الثامنة والثلاثين. ما زلت أذكر بوضوح شيئين من جنازته التي تمت في "كنيسة القيامة" في أوكلند، بالقرب من "كاتدرائية بيتسبرغ التعليمية": الشيء الأول ملاحظةٌ تركَها روبُ مطالباً بقراءتها بصوتٍ عالٍ، يعبّر فيها عن سعادته لإرغام زملائه الملحدين على حضور المراسم الدينية. أما الشيء الثاني فهو الأهالي الذين تجمهروا حول زوجته وأولاده: صفّ الأحد المدرسي، والعائلات التي يجمعها شيء أكبر من مجرد الصداقة. وكما تبيّن الأبحاث، فإن المرونة التي تنمّ عن المرء في الحزن ترتبط بالدعم الاجتماعي، بالإضافة إلى المرونة الشخصية والمادية. ولكن كان هناك شيء أكبر من هذا. فما أثار غيرتي هو ذلك التدبير الذي يترافق مع موت الشخص – أي، تلك المعرفة التي تمكّن الأشخاصَ من تنظيم الأيام التي تنحو صوب الفوضى والضياع.

كل ثقافة ترسم خارطتها الخاصة للبيئة التي نتعثر فيها في خضمّ تجاربنا مع الألم. فهناك طقوس الحداد اليهودية التي تتم برفقة

الأصدقاء لمدة سبعة أيام. ويحتفل شعب "الداهومي" في غرب أفريقيا بحياة الميت من خلال الشرب والرقص والغناء وإلقاء الطرف البذيئة. ويقيم شعبُ "السراماكا" في سورينام "طقوس الانفصال" الجماعية التي تنتهي بتبادل الحكايات الفولكلورية العجائبية التي ترمز إلى الوضع الإنساني. وفي الصين، يطغى إرثُ تعدد الآلهة على الطقوس التي تمثل دفنَ الملوك بالقرب من خدَمهم وممتلكاتهم باستخدام النسخ الورقية؛ إذ إن الممارسة أهمُّ من الاعتقاد. وفي الغرب، تعود مراسمُ الحزن إلى العصور الكلاسيكية القديمة على الأقل. يقتبس المؤرخ ديفيد كونستان David Konstan نصَّ قانون جنائزي من روما القديمة يقضي بـ"الحداد على الأهل والأولاد الذين تتجاوز أعمارهم الست سنوات لمدة سنة، وأولئك الذين تقل أعمارهم عن ست سنوات لمدة شهر واحد. يُسمح للمرأة بالحداد على زوجها لمدة عشرة أشهر، وعلى أقرباء الدم لمدة ثمانية أشهر. وكل من يخالف هذه التعليمات سوف يتعرض للعقوبات الشائنة".

يعتقد كونستان أن أرسطو – الذي يمثل استثناءً بين الفلاسفة القدامى في عدم إدانته للحزن – يُسقط الحزنَ من نظريته حول المشاعر في كتاب *Rhetoric* [**الخطابة**] لأنه، وعلى النقيض من الغضب أو الخوف، يفتقد إلى نهاية طبيعية. ففي حال الغضب، يعمد المرءُ إلى الانتقام أو يتقبّل الأذية أو الضرر. وفي حالة الخوف، يهرب المرءُ أو يواجه خطراً محتملاً، ومن ثم ينتهي الأمر. أما الحزن فهو مختلف، على الأقل عندما ينشأ عن فقدان الحياة. ليس هناك أي شيء يمكنك أن تفعله لإلغاء أسباب الحزن

باستثناء إعادة الميت إلى الحياة مرة ثانية. ولهذا السبب نحتاج إلى ممارسات الحداد والوجهة التي تقدمها لنا. فمع توفر هذه الخارطة، يمكننا التحرك بشكلٍ مدروس لا يمكن للعقل الإتيان به.

في معظم التاريخ الغربي، تحوّل الحزن والموت إلى شيء طقسيّ. كانت هناك أعرافٌ للموت في المنزل مع العائلة، والأصدقاء، والجيران. وقد تم إشراك الأولاد في هذه الطقوس التي كانت روتينية وجدية في الوقت نفسه. لكن الموت أصبح شيئاً أكثر خصوصية في القرن التاسع عشر. فتبعاً للباحث الأنثروبولوجي جيفري غورر Geoffrey Gorer، فإن نقلة أخرى قد حدثت في الحرب العالمية الأولى نتيجة العدد الهائل للموتى. ومع نهاية القرن العشرين، أصبح الموتُ خارج المنزل – في المشفى أو المأوى – شيئاً اعتيادياً ومألوفاً، وصار الموت عملية تتم تحت إشراف الأطباء والممرضات. لن أطلقَ أيّ حكم على هذه التغيرات، بل سأقتصر على طرح مشكلة تواجه الكثيرين وتتمثل في الغياب النسبي للممارسات الاجتماعية المهمّة التي نختبر الحزنَ من خلالها. إذ لم يتبقَّ لنا سوى هياكل الحداد التي يتوجب علينا أن نملأ تفاصيلَها بأنفسنا.

هناك شيء مشابه في الحب أيضاً. فمع تلاشي مراسم الزواج التقليدية، لم يعد الكثيرون يشعرون بالحاجة إلى الزواج؛ أما أولئك الذين يُقدمون على الزواج فيتمتعون بحرية تصميم طقوسهم الخاصة. لا أريد توجيه أيّ انتقاد هنا – فقد فعلت ذلك شخصياً – لكنني أعتقد بفقدان شيء ما يتمثل في ذلك

الوضوح الجاهز الذي تنطوي عليه التقاليد. فعندما تزوجنا، أنا وزوجتي، واجهنا صعوبة في إيجاد كاهن. فقد تبيّن أن الشخصَ الأول الذي لجأنا إليه بروتستانتي يقدم برنامجاً حوارياً إذاعياً (قصة طويلة). لم يرغب في المشاركة في طقسٍ "وثني". انتهى لقاؤنا به بشكل ودي ولطيف. ثم بدأنا بحثنا عن شخصٍ آخر يتمتع بالوقار والمرونة معاً. وجدنا بوب إبس Bob Epps، الكاهن المتقاعد الذي كان يعمل في "جامعة إنديانا". (فالعرس سيتم في منزل حماتي الكائن في بلومنغتون.) كان لقاؤنا ببوب مريحاً. فقد كان رجلاً سميناً هادئاً يتمتع بخبرة حياتية غنية. انحنى نحونا من فوق الطاولة، مشكلاً هرماً بيديه، ثم أعلن عن شروطه: يسرّه أن يفعل أي شيء نريده شريطة غياب الحيوانات والمخدّرات أثناء مراسم الزواج. وافقنا على شروطه تلك. ثم وصلنا، أخيراً، إلى نقطة إشكالية: قلت له إنني أرغب في الاعتماد على "كتاب الصلاة الإنجيلي" – لكنني لا أريد أن يكون "الله" موجوداً هناك. "سواء ذكرتَه أم لا"، قال بوب وهو يبتسم بلطف، "فإن الله سيكون هناك". بدا ذلك منطقياً جداً.

عندما أفكر في الحداد على أمي أو – لا سمح الله – على زوجتي أو ابني، فإن ما أريده هو أكبر قدرٍ من التقاليد التي يمكنني أن أقبل بها. فالحزن ليس سردياً بطبيعته. فهو يأتي في تموّجاتٍ وتقلّبات فوضوية خارجة عن المنطق. لا عجبَ، إذاً، أننا نستمد بعض الراحة من نظرية المراحل الملتبسة. لكننا لا نحتاج إلى نظرية هنا بل إلى نوع من الممارسة. إذ إن أعرافَ الحداد تُضفي على الحزن بنية لا يمتلكها بحد ذاته، كما تضمن

نوعاً من الحداد الحقيقي.

عندما كنت أعمل على كتابي هذا، في كانون الثاني/ يناير ٢٠٢١، توفّي حمويَ فجأة من جراء نوبة قلبية حادة. كان إدوارد غوبار Edward Gubar رجلاً هادئاً، ومخلصاً، وذكياً، ويتمتع بنهم فكري، وكان كاتباً وصحفياً قام بالتدريس لفترة في "أونورز كولِيج" في "جامعة إنديانا". كان يحب طلابَه، ولعبة "البوكر"، والفكر السياسي التقدمي، كما حوّلَ نزعة المقامرة التي كان يتميز بها إلى نشاطٍ جانبي مثمر في مجال العملة المشفرة. لم نكن قد رأيناه منذ تفشي الوباء ولا يزال موتُه يبدو لنا أشبه بحدثٍ وهمي. شهدت الأسابيع التي تلت موتَه نشاطاً مكثفاً بالنسبة إلى زوجتي مارا، وشقيقتِها سيمون Simone، وكريستين Christine شريكةِ إدوارد، في خضم التعقيدات التي أملاها تفشي Covid-19. كانت كريستين الوحيدة القادرة على الحضور والاعتناء بمجموعة من الإجراءات والترتيبات اللازمة.

ساهمت المسافة في تقطّع عملية الحداد. مارسنا طقس الحداد الجماعي عبر برنامج Zoom، لكن هذا النوع من الانفصال يجعل من الصعب قياس الشعور بفقدِ كائنٍ إنساني، كما أنه أبعد ما يكون عن الراحة التي يستمدها المرء من احتضان الآخرين ومواساتهم. وفي هذه الأثناء بدا أن التخطيط لإحياء ذكرى الميت عبر Zoom، بما ينطوي عليه من البحث عن الأصدقاء وأفراد العائلة البعيدين، قد عمل على تأجيل حزن مارا. كان الحدثُ نفسُه شيئاً ثميناً، على الرغم من التقطع الدائم في الصوت؛ فقد كان تجمعاً لأصدقاء وأفراد من العائلة

بعيدين جداً، ما كان ليتمّ في الأوقات العادية، إذ سردوا قصصاً متنوعة عن إدوارد من روضة الأطفال حتى المدرسة الثانوية، ومن عمله سائقَ سيارة أجرة في نيويورك إلى تدريبه فريق مارا الرياضي، وحول رغبته في التسكع وانخراطه في أحاديث متنوعة بعد الانتهاء من الطعام وأحاديثه الطويلة على الهاتف. روى البعضُ حكايات طريفة، وبكى البعض الآخر، كما هي العادة في النغمات المختلفة التي يولدها الحزن. وعندما استمعنا إلى التسجيل لاحقاً، لاحظنا أن بعض الأصدقاء قد استمروا في الحديث، بعد مغادرتنا، وتبادلوا الذكريات على شرف إدوارد.

لم تبكِ مارا إلا بعد انتهاء الذكرى، فبدا حزنُها أشبه بالمد والجزر. بدأت تراودها أشباحُ الاتصالات الهاتفية في أيام الآحاد التي لن تُجريها مرة أخرى. لكن كان من الصعب عليها التعاطي مع فكرة رحيل إدوارد بعد أن كان وجودُها افتراضياً بالنسبة إليها لأشهر طويلة. يتوقد حزنُها بين الفينة والأخرى كالجمر تحت الرماد. لكن الأمر كان أكثر صعوبة بالنسبة إلى الآخرين. فقد أعاق الوباء عمليات الحداد وطقوس الموت نفسها. كان على المرضى أن يموتوا وحيدين، يراقبهم أحباؤهم من خلال شاشات الكمبيوتر. هناك قدرٌ كبير من الحزن المعلّق. فحتى قبل انتشار Covid-19، كانت طقوسُ الحداد - بالنسبة إلى الكثيرين - هشةً أو غامضة بطرقٍ تحدّ من فعاليتهم؛ فنحن لا نعرف ما علينا أن نفعله حين يموت شخصٌ ما.

الحدادُ في غياب الطقوس ضربٌ من الارتجال. إذ على المرء الاتكاء بقوة على منطق الحزن العلائقي وتحويل علاقته بالموتى

بطرائقَ تكرّم وجودَهم. فبسبب حرماننا من الطقوس المألوفة إبان موت إدوار، كان علينا أن نبتكرَ طقوسَنا الخاصة. شاهدنا مباراة لكرة السلة الجامعية النسائية – فريق Indiana Hoosiers في "بطولة الهيئة الرياضية الجامعية الوطنية" – للمرة الأولى منذ سنوات طويلة، وتحدثنا عن شغف إدوار بالرياضات الجامعية. وفي التاريخ الذي صادف عيد ميلاده، اشترينا بطاقة يانصيب إحياءً لذكراه، ولم نربح شيئاً. وعلى المدى الأبعد، قررت مارا التواصل مع الأصدقاء البعيدين تيمّناً بالشغف الذي كان إدوار يُبديه في علاقاته مع الأصدقاء. في واحدة من مقطوعاتها التخييلية الشفافة، سألت الكاتبة ليديا ديفيس Lydia Davis "كيف أحدّ عليهم؟"، وأجابت عن سؤالها بمزيد من الأسئلة: "هل أحافظ على بيتي مرتباً وأنيقاً، على غرار ل؟... هل أحمل الضغينة، مثل ب؟ ... هل أرتدي الألبسة السوداء والبيضاء فقط، مثل م؟". يعود للحزانى أن يطرحوا مثل هذه الأسئلة على أنفسهم بحثاً عن طرقٍ من شأنها ترجيع صدى حيوات الآخرين. إذ إن أشكالَ الحداد الشخصية هذه تكتسب أهمية كبيرة في غياب الطقوس التقليدية المألوفة.

لا تشكل التقاليد أو الممارسات ترياقاً للحزن. ربما يكون وضعُنا أصعبَ من دون الطقوس، لكن هذا لا يعني أنه سهلٌ بأي شكل من الأشكال. ليس هناك حلٌّ دائم للحزن؛ هناك دوماً حالة من التأرجح والتقلب. "وهنا يأتي السؤال الأخير المضني والعصيّ"، يكتب جوليان بارنز: "كيف يكون الحدادُ 'ناجحاً'؟ هل يكمن هذا النجاح في التذكر أم النسيان؟ في الثبات أم التحرك

إلى الأمام؟... القدرة على الاحتفاظ بالحب الضائع في عقولنا، والتذكر من دون التشويه؟". في بعض الأحيان يكون السؤال عصياً ليس لأننا لا نعرف الإجابة عنه بل لأن السؤال ينطوي على افتراضٍ خطأ. فالطرحُ هنا يفترض قدرتَنا على النجاح أو الفشل في الحزن بشكل نهائي. لكن الرغبة في النهاية السردية متنافرة مع الحداد اللائق. فعلى الرغم من أن تقاليدَ الحداد تُضفي بنية على الحزن، فإنّ هذه البنية لا تتشكل من بداية ووسط ونهاية. إنها خارطة لامتداد الحزن الوعر الذي يقود إلى منطقة مترامية صالحة للسّكنى. فإن كانت الحياة قصة، فإنها لا تنتهي بقفلة سعيدة. وربما لا تكون قصة، في نهاية المطاف.



الفصل الرابع

الفشل

الفشلُ ينطوي على روائعَ متعددة. نفشل في العمل، وفي الحب، وفي أداء واجباتنا تجاه بعضنا بعضاً. ولكنْ هناك نوعٌ من السموّ الذي يتجلى في الرياضيين الفاشلين. إذ إن الفشل يتبدّى هنا في أبهى وأوضح صوره. فغالباً ما تُفرض الرياضات على الشبان بصفتها مكاناً يتعلمون فيه طرقَ التكيّف مع الفشل والتعامل معه بشيء من الكياسة. لكنها، في الوقت نفسه، المكانُ الذي يشهد أكثر لحظاتِ الخلل والخطأ كارثيةً.

خذوا البيسبول، على سبيل المثال – هذه الرياضة الغنية بالمفاهيم الفلسفية واللغوية. فهنا نقع على اصطلاح "زلّة ميركل". ففي سنة ١٩٠٨، يفشل فريد ميركل Fred Merkle – لاعب New York Giants – في لمس القاعدة الثانية، ما يسمح لجوني إيفرز Johny Evers بتسجيل نقطة عليه كانت تكفي للفوز في مباراة حاسمة. وهناك "سقطة سنودغراس"؛ فقد فشل فريد

سنودغراس Fred Snodgrass في التقاط كرة سهلة كلّفت فريق Giants بطولة العالم في سنة ١٩١٢. وهناك أيضاً بيل بَكنَر Bill Buckner الذي حلّت عليه "لعنة البامبينو"، التي دامت قرابة قرنٍ من الزمن، نتيجة بيعِ فريق Boston Red Sox عقدَ بيب روث Babe Ruth عام ١٩١٨. فبعد ست وثمانين سنة، تتسرب كرةٌ أرضية سهلة من بين ساقي بَكنَر وتؤدي إلى خسارة فريق Red Sox للبطولة أمام فريق New York Mets. وربما يتمثل الفشلُ الأكبر في رالف برانكا Ralph Branca الذي يتخلى عن "الرّمية التي سمعها العالم"؛ فتضمن انطلاقة بوبي تومسون Bobby Thomson السريعة الفوزَ لفريق New York Giants بمباراة مهمّة تؤهله – عوضاً عن فريق Brooklyn Dodgers – إلى بطولة العالم في سنة ١٩٥١.

كيف يتعايش المرءُ مع الفشل الذريع؟ إنه سؤال موجّهٌ إلى الجميع، حتى إلى أولئك الذين يعرفون معنى هذا الفشل بشكل شخصي. تشكل المشاريعُ المهمّة المُحبطَة جزءاً لا يتجزأ من حياتنا. "لو أننا تذكّرنا جزءاً بسيطاً من خططنا الصغيرة اللامتناهية"، يكتب الشاعر جيمس ريتشاردسون James Richardson، "لكنا قضينا حيواتنا كلها في الندم والتأسّف على فشلها". فهناك نوع من الراحة يتأتى من كثافة المشاريع الفاشلة. ففي كتابه *If You Should Fail: A Book of Solace* [عندما تفشل: كتاب العزاء]، يُتحفنا الناقد الاجتماعي البريطاني جو موران Joe Moran بسرودٍ متنوعة حول الفشل تبلغ ذروتَها في فنّانٍ "لم يتعلم من فشله المتكرر ولم يرغب في أن يتعلّم أيضاً"، فانتهى

من بضع لوحات وبدأت لوحتُه الجدارية الأكثر شهرة بالتقشّر قبل موته نتيجة تجربة فاشلة قام بها. أما الفنان فهو ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci.

الفشل شيء عادي ومألوف. فعندما تفشل الخطط التي يرسمها ابني، فإنه يستمد متعة فائقة من الاستماع إلى أحاديثي حول خططي الفاشلة – الفشل الرومانسي، والامتحانات الفاشلة، والهزائم الرياضية. أما القصة المفضلة لديه فهي فشلي في الخروج من مصفّ السيارات المعقد في أول مرتين خضعتُ فيهما لاختبار قيادة السيارة، عندما كانت زوجتي حاملاً به في شهرها التاسع. وقد تمكنتُ من أخذها إلى المشفى فقط لأنها كانت معي في السيارة دون تجاوز الحدود المرسومة لي بصفتي سائقاً جديداً. تجاوزتُ فحصَ القيادة في المرة الثالثة يرافقني حمويَ الذي جاء لتشجيعي ودعمي. فقد خفف من إحساسي بالفشل من خلال سرد قصصٍ متنوعة عن محاولات فاشلة قام بها، على غرار تلك الحادثة التي علق فيها جهاز التعشيق الخلفيّ واضطر إلى قيادة السيارة رجوعاً إلى الخلف لإيصال صديقته إلى منزلها.

لا تخلّف حوادثُ الفشل هذه الكثير من الأشياء وراءها. أما في بعض الحوادث الأخرى فينقلب العالمُ رأساً على عقب – أو يفشل في ذلك. يشكّل كتابُ *The Experience of Defeat* [اختبار الهزيمة]، للمؤرخ البريطاني كريستوفر هيل Christopher Hill، واحدة من أهم الدراسات حول الفشل الاجتماعي. ساهم إعدامُ الملك تشارلز الأول Charles I في سنة ١٦٤٩، في

ذروة "الحرب الأهلية الإنكليزية"، في التمهيد للديموقراطية الاجتماعية للمرة الأولى وبطريقة لم يكن لأحدٍ أن يحلم بها من قبل. طالبَ "المساواتيّون" بإعادة توزيع الثروة ومنح الحقوق للفقراء. أما "الحفّارون" المحافظون، بقيادة جيرارد ونستانلي Gerrard Winstanley، فقد تبنّوا الشيوعية قبل ماركس بقرنين. فقد أعلن ونستانلي أن الأرض هي "خزينة للجميع" وبدأ تجربة في الطوباوية العملية، فقام بفلاحة وزراعة الأرض البور في St. George's Hill، في مقاطعة سَري، والأرض الواقعة بالقرب من Cobham Heath دون تملّكها لكي يفيد منها المحتاجون. كان ونستانلي يأمل أن يحذو الآخرون حذوَه، وأن يخسرَ الملّاكون عبيدَهم ويضطروا للانضمام إلى المجتمع الذي أسسه، وأن تختفي الملكية الخاصة بشكل كامل. لكن هذا لم يحدث. فقد قام الملّاكون المحليون بسحق "الحفّارين" ومقاضاتهم في المحاكم وحرق المنازل التي بنوها فوق الأراضي المشاع. وقد مثّل ذلك فشلاً ذريعاً لرؤية مستقبلية راديكالية.

الفشلُ مبدعٌ ومتنوّعٌ وواسع الانتشار إلى درجة يصعب معها استعراضه بشكل شامل. وبهذا المعنى، فإن هذا الفصل مصيره الفشل. فهو يركز على الفشل الشخصي – الفشل في تحقيق الأهداف أو الغايات المهمة بالنسبة إلينا – ويترك جانباً الفشلَ الأخلاقي والاجتماعي. (سيظهر هذان النوعان بين الفينة والأخرى في سياق الفصل). إن الفشلَ الشخصي هو المجالُ الذي نغامر فيه بتعريف حيواتنا بصفتنا أشخاصاً فاشلين. وتحدث عملية التعريف هذه، ويتم تشذيبها وتنقيتها، في لحظات الفشل

الكبيرة في الرياضات.

ما الشعور الذي يولّده الاقترانُ بالفشل؟ وماذا يقوله لنا هذا عن حوادث الفشل العادية في حياتنا؟ فبعد تخلّيه عن "الرمية التي سمعها العالم"، عانى رالف برانكا من المصير الذي نزل به بصمت لمدة خمسين عاماً. فأي شخص يعرف أي شيء عنه كان يعرف أيضاً أنه هو من رمى الكرة السريعة التي ضربها تومسون؛ ولم يعرف الكثيرون عنه أكثر من هذه الحقيقة. في كتابه *The Echoing Green* [الصّدى الأخضر]، يحلّ الصحفي جوشوا برايغر Joshua Prager العقدة التي تربط بين برانكا وتومسون. لا يسرد الكتابُ قصة عن الخلاص، أو عن الفشل المنسيّ؛ فلقد تأخر الوقتُ على ذلك. فعوضاً عن هذا نطّلع على ما كنا نعرفه طوال الوقت، أي تلك الأشياء الكثيرة التي تتميز بها حياةُ برانكا، وتومسون أيضاً، إضافة إلى تلك اللحظة التي تربطهما معاً. يقطع برايغر الموسمَ قبل المباريات مباشرة ليسرد، بشكلٍ متزامن، حياتيهما السابقتين: عائلة برانكا الكبيرة والسعيدة، وشقيق تومسون المساند له وأبوه الصامت. يحتلّ هذا الفاصلُ خمسَ الكتاب. ويتم تعليق الجولة الأخيرة من المباراة مع دخول تومسون إلى صندوق ضارب الكرة قبل إعلان روس هَدجز Russ Hodges: "'الـGiants' يربحون البطولة! 'الـGiants' يربحون البطولة!" إيذاناً ببدء الجولة: "كان قاذف الكرة وضارب الكرة قد استيقظا في السابعة والنصف من ذلك الصباح في منزلي عائلتيهما"، يكتب برايغر، "كلاهما تناولا البيض الذي حضّرته أمّهما – تومسون، مع قطعة من لحم الخنزير المقدّد؛ وبرانكا،

مع قطعة من فخذ الخنزير".

من غير الممكن اختزال حياة أي شخصٍ في حدثٍ واحد، أو مشروع واحد، أو طموحٍ واحد. فكل حياةٍ مكوّنة من عدد كبير من الحقائق. كما يجبُ ألا يحدّدَ أيٌّ من هذه الأشياء مصيرَ المرء. فمع بدء الموسم، ندرك الاحتمالات المختلفة التي يمكن أن تتولّد في هذه المباريات والمصادفات التي تقود إلى الفشل أو النجاح. وفوق ذلك، فإننا ندرك مدى الغواية والخطورة الكامنتين في سرد قصص حيواتنا وكأنها تنطوي على غائيّةٍ خفيّة محددة تتقدم نحو نهاياتٍ مرسومة سلفاً. يقاوم برايغر عطالةَ الاسترجاع التي ترى كلَّ حدَثٍ من خلال الأحداث التي ستقع لاحقاً، ويشكك بها في بنية كتابه – من خلال استرجاع حياتي بَطَلَيه في انعطافاتٍ تعمل على تعليق مجرى الأحداث – وفي بنية جُمَله التي تفجّرُ أو تعكس القواعدَ النحوية المتوقعة، وكأنها تخرج من الزمن. هذا الاقتباس مأخوذ من صفحات الكتاب الأولى:

> وهكذا جمع إصبعٌ دامٍ وزائدة دودية ملتهبة دوروشر Durocher (مدير فريق Giants) وهوراس ستونهام Horace Stoneham (مالك الفريق) في مبنى نادي New York. كان دوروشر مزعجاً، فجأة يقوم بتوجيه الرامي برمي الكرة نحو ضاربي الكرة المتقابلين... في جميع أنحاء (بروكلين) كل شيء يسير بشكل مثالي، والنتائج المتأتية من كفاءته الحديثة تمثلت في هزيمة New York.

هناك عشرات المقاطع المشابهة في الكتاب؛ إذ ينثر الكاتبُ الأفعالَ وأحرفَ الجر والعبارات في الجمل بهدف مباغتة القارئ، فلا يعرف الطريقة التي ستتكشف بها المعاني.

إن تلاعبَ برايغر بالشكل يساهم في مَوقعَة موضوع الفشل. "تنطوي الأسطورة الأساسية للفشل على تحميلنا المسؤولية عنه"، يكتب جو موران. ربما نكون مسؤولين عن فشلنا، لكن الفوضى الناجمة عن تقلبات الحياة – الرمية الصائبة أو الخاطئة، والالتقاط المتعثر نتيجة خللٍ في القفاز – تذكّرنا أن سيطرتنا على الأشياء ليست مطلقة بل محدودة في غالب الأحيان. فبغض النظر عن أخطائك وهفواتك، لا يمكن اختزالك في الفشل الناجم عنها ولا في المشاريع التي تفشل في تحقيقها. إن التغاضي عن هذه الحقيقة، أو محاولة طمسها، يفسّر الطريقة التي نسرد فيها حيواتنا من خلال اختزالها في لحظات محورية، وأنواع السرود التي يحثّنا الآخرون على تقديمها. إذ إن هناك ترابطاً وثيقاً بين تجربة الفشل والقصص التي نرويها عن أنفسنا، على غرار الترابط الموجود بين حياتَي برانكا وتومسون. ولكي نخفّف من عبء الفشل، علينا البحث في طبيعة الحياة بصفتها نوعاً من السرد.

إن الفكرة القائلة إننا نروي حيواتنا لأنفسنا، وإن هذا يشكل جزءاً من العيش الهنيء، شائعة جداً إلى درجة دفعت واحداً من أهم منتقديها، الفيلسوف غالن ستروسون Galen Strawsen، إلى وصفها بأنها "إحدى المغالطات الشائعة في عصرنا هذا". يقدّم ستروسون قائمة مبهرة بأسماء المروّجين

إلى هذه الفكرة، من بينهم طبيب الأعصاب والكاتب أوليفر ساكس Oliver Sacks ("كلٌّ منا يبني 'سرداً' ويعيشه... وهذا السرد هو نحن")، والطبيب النفسي جيروم برونر Jerome Bruner ("نحن نصبحُ السرودَ الذاتية التي 'نحكي' من خلالها عن حيواتنا")، بالإضافة إلى مجموعة من الفلاسفة من أمثال ألاسدير ماكنتاير Alasdair Macintyre، ودانييل دينيت Daniel Dennett، وتشارلز تايلر Charles Taylor، وبول ريكور Paul Ricoeur. فبالنسبة إلى تايلر، "إن أحد الشروط التي تمكننا من فهمِ أنفسنا [يتمثل في] تشكيل حيواتنا في سردٍ... يقدم قصة". وبالنسبة إلى دينيت: "كلنا روائيون ماهرون، إذ نجد أنفسَنا منخرطين في أنماطٍ سلوكية متنوعة وموحّدة بشكل أو بآخر... ونحاول دائماً تقنيعها بأفضل 'الوجوه' الممكنة. نحاول ترتيب جميع هذه الموادّ في تعاقبٍ يؤدي إلى إنتاج قصة واحدة جيدة. وهذه القصة هي سيرتنا الذاتية".

يبدو الأمرُ مغرياً بطريقة ما. فمن منا لا يعتقد أنه يحمل في ثناياه مذكرات رائعة؟ لكن السؤال ليس بلاغياً؛ فكثيرون منا لا يعتقدون ذلك، وأغلبية الباقين يضحكون على أنفسهم. "لا أشعر مطلقاً أن حياتي عبارة عن سردٍ ينطوي على شكلٍ ما، أو سرد لا ينطوي على أي شكل كان"، يكتب ستروسون. ومع ذلك، يبدو أنه يعيش حياة جيدة.

تشكل سيرة حياة ستروسون مادة مفيدة للدراسة. فقد كان أبوه ب. ف. ستروسون P. F. Strawson أستاذاً في الفلسفة الميتافيزيقية في "جامعة أوكسفورد" وواحداً من ألمعِ الفلاسفة

في أواخر القرن العشرين. كان يُعرَف بدفاعه الإنساني عن الحرية والمسؤولية وبمفهومه عن البشر بصفتهم كائناتٍ مجسّدة. أما ابنُه غالن فقد تمتع بنضجٍ عقلي مبكر، فانشغل منذ سنّ الرابعة بقضايا شائكة مثل الموت والأبدية. وبعد تخرّجه من قسم الدراسات الإسلامية في "جامعة كمبردج"، ذهب غالن إلى أكسفورد لدراسة الفلسفة ثم أصبح كاتباً واستاذاً بارزاً. بماذا يشتهر غالن؟ بهجومه الشرس على إمكانية الحرية والمسؤولية وإصراره على أننا نستبطنُ أنفسَنا وكأننا أشياء مختلفة عن الكائنات الإنسانية التي تحمل أسماءَنا.

تتبدّى المفارقة كاملة هنا: غالن ستروسون، الناقد الشرس لفكرة "الحياة بصفتها سرداً"، يعيش واحدة من أقدم الحكايات المعروفة – التجسيد الفلسفي لفكرة "قتل الأب". يمكننا استخدام هذه المفارقة لفصلِ ثلاثة عناصر في مقولة "الحياة بصفتها سرداً" وتحرير أنفسنا قليلاً من قبضة الفشل. يتمثل العنصرُ الأول في الحَدس – الذي يعبّر عنه ستروسون بطريقة جميلة – القائل إننا مرغمون على "قَصّ" أنفسنا وتقديم حيواتنا كسرودٍ كاملة ومترابطة. أما العنصران الآخران فهما أخلاقيان: أن الحياة الهنيئة تشكل سرداً مترابطاً، وأنها حياة يقوم موضوعُها بسردها لنفسه. لكن حياة ستروسون الشخصية تعمل على فصل العنصرين الأخيرين. فمن الممكن سردُ حياته كقصة من نوعٍ ما، لكنني أعرف من تواصلي معه أنها ليست القصة التي يرويها ستروسون. فإن وثقنا في شهادته، فإنه لا يقصّ نفسَه على الإطلاق. يشكل ستروسون استثناءً من الافتراض القائل بحتمية

سردنا لحيواتنا على شكل قصص. فإن كانت حياتُه جيدة، فإنه يبيّن أن موضوعَ الحياة الهنيئة ليس بحاجة إلى سردِ قصتها – حتى في حال وجود هذه القصة.

هذا مثال واحد فقط. ولكن هناك الكثير من الأمثلة الأخرى. فعلى غراري أنا، يمكن أن تكونَ واحداً من أولئك الذين يعيشون الحياة يوماً بيوم وسنة بسنة دون تلمّس أي توجّه سردي. يسوق ستروسون أمثلة بارزة مثل آيريس مردوك ورائد المقالة الشخصية، ميشيل دو مونتين Michel de Montaigne. ويمكننا أن نضيف بيل فيك، الذي خدم في الجيش، وقاد بعض نوادي البيسبول إلى الفشل والنجاح، وناضل من أجل توحيد "الدوري الأميركي". عاش هؤلاء الثلاثة حيواتٍ مليئةً بالإنجازات القيّمة التي تمّ بعضُها بشكل استثنائي وتعثر بعضُها الآخر. وهذا كافٍ بالنسبة إلى حياة جيدة من دون الحاجة إلى قصة تعمل على حبكها وربط تفاصيلها. إذ إن رؤية المرء لحياته كمنحنىً سرديٍّ يتحرك نحو ذروةٍ يمكن أن يصل إليها أو لا يصل تعني رؤيتَها بصفتها فشلاً محتملاً، لكننا لسنا بحاجة إلى العيش بهذه الطريقة.

خذوا مردوك مثلاً، التي درست الأعمالَ الكلاسيكية، وعملت في المؤسسات الحكومية في الحرب العالمية الثانية، ثم أصبحت فيلسوفة لعشر سنوات استقالت بعدها لكي تتفرّغ للكتابة الروائية. كانت، خلال ذلك الوقت كله، تتمتع بحياة نشطة جنسياً على الرغم من زواجها الطويل من جون بايلي John Bayley، أستاذ الأدب الإنكليزي في "جامعة أكسفورد".

وقد تسبب ذلك بأذى كبير. كتبت مردوك ستاً وعشرين رواية خلال واحد وأربعين سنة. ولكن على الرغم من الاستمرارية الظاهرة إلى حدٍّ ما، فإنّ هذا النشاط لم ينطوِ على أي اتجاهٍ محدد. فقد حدثت تغيرات على كتابتها الروائية، فحاولت الكتابة بطرقٍ وأساليبَ مختلفة، لكن هذا التطور لم يتبع أي نمطٍ معين - باستثناء أن الروايات باتت أطول فأطول. لكنها لم تتحسّن. فأنا لست الوحيد الذي يعتقد أن أفضل رواية كتبَتها هي *Under The Net* [**تحت الشبكة**]، وهي روايتها الأولى. كما لا يمكن القول إن المهنتين اللتين اتخذَتهما، فيلسوفة وروائية، اندمجتا بصورة مُرضية. فقد قاومَت - وأعتقد أنها كانت محقة في ذلك - أي نوعٍ من التداخل بين عملها الصعب في الفلسفة و"المعاني المتعددة والجوانب الساحرة" التي تتميز بها الرواية. لكن هذا لا يعني أن حياة مردوك كانت مفككة ومتنافرة، على الرغم من صعوبة الكشف عن شبكة العلاقات الجنسية التي انغمست فيها. لكنها لم تملك تلك البنية السردية التي يروّج لها مؤيدو مقولة "الحياة بصفتها سرداً"، أي ذلك النوع المبني على "العامل، والفعل، والهدف، والإطار، والأداة - والمشكلة". ولا يبدو أيضاً أن مردوك كانت تحمل رأياً مختلفاً. ومع ذلك، كما قلت في الفصل الأول، أعتقد أنها عاشت حياة ممتلئة. فتبعاً لمقولة "الحياة بصفتها سرداً"، يجب على الحياة الهنيئة أن تشكلَ قصة خطيّة متماسكة يقوم موضوعُها بسردها لنفسه. لكن مردوك تشكل استثناءً من هذا النمط، على غرار ستروسون ومونتين وفيك.

في ضوء هذه الأمثلة، ربما تتساءلون عن سبب الترويج الواسع لهذه الرؤية. أعتقد أن الإجابة تنبع من النهايات المفتوحة للسرد القصصي. وهنا يبرز سؤالٌ جوهري: ماذا يعني مروّجو مقولة "الحياة بصفتها سرداً" بكلمة "السرد"؟ إنهم ينجذبون إلى القصص التي تتمتع بالشكل الأكثر بساطة وخطيّةً. "على مدى قرون، كان هناك طريق واحد للدخول في عالم السرد التخييلي – طريق يطلبون منّا اتباعه"، تكتب الناقدة والمؤلفة جين آليسون Jane Alison في كتابها *Meander, Spiral, Explode* [تسَكّع، تَلَولَب، تفجّر]، "وهو يتمثل في المنحنى الدرامي: ينشأ وضعٌ ما، ثم يتأزّم، ثم يبلغ الذروة، ثم يخمد". وتتأطر مقولة "الحياة بصفتها سرداً" حول هذه المفاهيم، فتستمدّ منها مضمونَها. يفترض هذا الزعم أن عليكَ أن تتطلّع إلى سرد قصة حياتك كمنحنىً واحد متكامل، "كشيءٍ يتضخم ويتوتر حتى يبلغ الذروة". ("شيء أقرب إلى الصورة الذكورية الجنسية، أليس كذلك؟"، تعلق آليسون ساخرة).

ولكن كما تشير آليسون، فإن السرد القصصي يأتي في أشكالٍ لا حصر لها ولا يتبع الكثيرُ منها النمطَ الخطيّ. فالقصص تتسكع، وتتلَولب، وتتفجر، وتتفرع، أو تنقسم إلى خلايا. فكروا في الوقفات التلسكوبية والسرود التاريخية القبلية التي يقدمها برايغر حول "الرمية التي سمعها العالم"، بالإضافة إلى الاسترجاع المتكرر والبدايات الزائفة. أو خذوا رواية نِكلسون بايكر Nicholson Baker القصيرة *The Mezzanine* [الطّابق الأوسط] التي تتكوّن حبكتُها من رحلة في المصعد

خلال استراحة الغداء، والتي تكمن أهميتها في الاستطرادات الممتعة، إذ يستذكر الراوي أربطة الأحذية، والشاروقات، والعطور، والمبولات، ومحارم الحمّام، وذكريات الطفولة، والمصاعد نفسها. وهناك استطراداتٌ داخل الاستطرادات، وملاحظات تمتد على مقاطعَ أو صفحاتٍ كاملة في رائعة سردية لا تؤدي إلى أي مكان محدد.

إذا كانت مقولة "الحياة بصفتها سرداً" تعني فقط أن هناك قيمة ما في رؤية المرء لحياته كقصةٍ تأخذ أحد هذه الأشكال المتنوعة أو أكثر، فإنها لن تنطوي على أي ضرر. وهي تستمدّ معقوليّتَها من هذه الميزة. أما في الحياة العملية فإن هذه المقولة تعني الحاجة إلى الوحدة والخطّيّة، وإلى أحداثٍ تتقدم نحو ذروةٍ نهائية، سواء توّجت بالنجاح أو الفشل؛ فهذا هو ما يطالب به مروّجوها. لكن القصص التي رويتُها أعلاه تُضعف من فكرتهم الأساسية القائلة إن سردَ المرء لقصة حياته يقود إلى فهم الذات والتشكل الذاتي. ربما يكون ذلك صحيحاً. ولكنْ هناك طرقٌ كثيرة تمكننا من فهم حيواتنا، حتى من خلال القصص، من دون الحاجة إلى سردٍ خطيّ يمتد على مدى عقود من الزمن. لماذا لا نلجأ إلى التعبير عن حيواتنا بأساليبَ وأدواتٍ متنوعة في آن (bricolage)، أو إلى دراسة الشخصية، أو التوصيفات والتعليقات الموجزة (riff)؟

وفوق ذلك، هناك جانب سلبي للسرد الخطي الموحّد؛ فمن خلال حشر حياتنا في أنبوبٍ واحدٍ، نقوم بتهيئة أنفسنا للفشل المحتم. فالمشاريع تفشل والأشخاص يفشلون فيها.

لكننا صرنا نتحدث وكأن الشخص نفسه هو الفاشل، وكأن الفشلَ هوية وليس مجردَ حدَثٍ. فعندما تعرّف حياتَك من خلال مشروعٍ واحد – أي، من خلال منحنىً سردي – فإن النتيجة سوف تعرّفك أنت.

هذه نزعة علينا مقاومتها. فبغض النظر عن القصة التي ترويها عن حياتك – مهما كانت بسيطة أو مباشرة – فإن حياتك الفعلية تتكوّن من أشياء أخرى كثيرة. فكما يؤكد جو موران: "أن تصفَ حياة بأنها فاشلة أو ناجحة يعني أن تتغاضى عن تلك التنوعات الهائلة التي تتمتع بها جميع الحيوات... إذ لا يمكن لحياةٍ ما أن تنجحَ أو تفشلَ على الإطلاق، بل أن تُعاشَ فقط". يحمل راوي *The Mezzanine* نسخة من كتاب *Meditations* [التأملات] لماركوس أوريليوس Marcus Aurelius، الفيلسوف الرواقيّ الذي حكم روما. وفي إحدى المرات يتذكر جملة قرأها: "تفكّر، قليلاً، في حياة البشر الزائلة التافهة؛ البارحة نطفة، وغداً كمشة من العطر والرماد... خطأ، خطأ، خطأ! فكرت. شيء مدمّر ومضلّل وخاطئ تماماً!". ما يجعل حياةَ الراوي جديرة بالعيش ليس ذلك السرد المتطاول الذي يمتدّ من الولادة إلى الموت المحتم، بل تلك الأفكار الصغيرة والأفعال اليومية والتفاعلات اللطيفة التي تحفل بها أيامُنا المتعاقبة. فإن انتبهنا جيداً، كما يقول بايكر، هناك أشياء في ساعةٍ نقضيها على الغداء تكفي مادةً لكتابٍ كامل.

كلما قدّرنا غزارة الأحداث التي تقع، اكتشفنا أن أي حياةٍ هي عبارة عن مجموعة متنوعة من النجاحات الصغيرة والعثرات

الصغيرة. وكلما تغاضينا أكثر عن هذه الأشياء، وقعنا في اليأس النابع من نظرتنا إلى أنفسنا بصفتنا أشخاصاً فاشلين، أو في الوهم النابع من رؤيتنا لأنفسنا كأشخاص ناجحين. لذلك علينا ألا نسمحَ لذلك المنحنى الدرامي الجذاب بإلهائنا عن ذلك الغنى اللامتناهي الذي يطفح به العيش.

من السهل أن نفهمَ هذه الفكرة بطريقة مغلوطة. فهل أقول هنا إن عليك أن تنبذ الطموح، وتنأى بنفسك عن المشاريع التي من شأنها أن تشكل حياتَك لعقودٍ قادمة؟ هل عليك أن تحصرَ تفكيرك كلّه في الأشياء الصغيرة وتستلقي على ظهرك وتستريح؟ لا، ليس هذا ما أقوله لأنه ضربٌ من النفاق. فقد أمضيتُ عقدين من حياتي وأنا أكافح من أجل النجاح في العالم الأكاديمي، ولست نادماً على ذلك. لكنني نادمٌ على التعاطي مع حياتي وكأنها مشروعٌ عليّ إكماله: أن أحصل أولاً على شهادة الدكتوراه، ثم على عمل، ثم يأتي التأصيل والترفيع، ومن ثم أقوم بالتدريس، وأنشر دراسة، ثم كتاباً، ثم كتاباً آخر، يليه آخر، ثم آخر – من أجل ماذا؟ بدت حياتي مليئة بالإنجازات وإحباطات الماضي، أي مجرد أفعال متراكمة، لكن الحاضر بدا خاوياً. ولهذا السبب بدأتُ أعاني من أزمة منتصف العمر.

لكن هذا ليس شيئاً حتمياً. فمن خلال التأمل في زمنية الأفعال وزوالها، يمكن للمرء أن يتعلم كيف ينكبّ على مشروعٍ ما، مهما كان ضخماً وطموحاً، دون الحاجة إلى تسخير حياته كلها أو رؤيتها من منظور الفشل والنجاح فقط.

قبل سنوات عدّة، كتبتُ مقالة لصحيفة *The New York Times*

حول مشكلة "العيش في الحاضر". غالباً ما يُقال لنا أن "نغتنم الفرصة"، لكن العيش وكأن الغد غير موجود، يعبر عن إحساس كبير بعدم المسؤولية، وهو وصفة مثالية للاستهتار واللامبالاة. أين تكمن المشكلة؟ قدّمتُ إجابةً – على شكل رؤية إيجابية للعيش في الحاضر – استخلصتُها من أفكار أرسطو. وعلى الرغم من التحذيرات التي تلقيتُها كيلا أقرأ التعليقات عند ظهور المقالة في النسخة الإلكترونية، فإنّ فضولي تغلّب عليّ. وقعتُ على تعليقات لبوذيين غاضبين لاقتباسي من فيلسوف غربي بدلاً من البوذية في التأكيد على اللحظة الراهنة. كان رد فعلي الأول دفاعيّاً: عندما تكون مقيداً بكتابة مقالة من ألف كلمة فقط، لا يمكنك أن تقول كل شيء. أنا لست ضليعاً في البوذية، والعلاقة بين رؤيتي هذه والفلسفة البوذية معقدة. أما ردة فعلي الثانية فقد جاءت في صيغة: إذا كانت البوذية، بالنسبة إليك، تتمثل في كتابة تعليقات ساخطة على مقالات صحفية، ربما يكون فهمُك للبوذية خاطئاً.

إن مفهومي للعيش في الحاضر يستحضر التمييزَ بين نوعين من النشاط. فمن جهة، هناك مشاريع علينا إكمالها، أي أنشطة تقود إلى حالة نهائية من الفشل أو النجاح. ولكن هناك أيضاً أنشطة لا نقوم بإكمالها لعدم ارتباطها بأي حالة نهائية – أي أنشطة لا نحقق فيها أي نوعٍ من النجاح أو الفشل. ومن خلال التركيز على هذا النوع الثاني من الأنشطة، يمكننا التخفيف من وطأة القدر على حيواتنا.

لا ترد هذه الأفكار عند أرسطو فقط بل في الفلسفة الشرقية

أيضاً، إذ تظهر بشكل بارز في Bhagavad Gita [**البهاغافاد غيتا**]، الكتاب الهندوسي المقدس الذي يعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد:

ليس على الدافعِ أن يكمنَ في ثمار الفعل،
وليس عليكَ أن تبغي السكون.

خذ من اليوغا ملاذاً، وابتغِ الحركة!
تَخَلَّ، ثم انظر إلى الإنجاز
والإحباط كالشيءِ والمَثيل.

لكي نفسّرَ المعنى المحتمل الكامنَ في النص أعلاه، وسبب ابتعاده عن الفكر البوذي، سوف نلجأ إلى واحدة من الروايات المفضلة لديّ – رواية *The Idiot* التي كتبها دوستويفسكي خلال سنة واحدة ابتداءً من كانون الثاني/ يناير ١٨٦٨.

إن تاريخ كتابة *The Idiot* ليس مجرد مصادفة هنا. ففي كانون الأول/ ديسمبر ١٨٦٧، دمّر دوستويفسكي الأوراقَ التي كتبها على مدى أشهر متواصلة كجزء من رواية تدور حول التحول الأخلاقي لشخصية مجرمة. وقد تمثلت خطتُه الجديدة في الكتابة حول "رجلٍ جميل" – الأمير ميشكين Myshkin الشبيه بالمسيح – يقوم بقذفه في العالم الروسي المعاصر الذي يتسم بالفوضوية والخطر. أرسل الفصولَ الخمسة الأولى لمحرّره في صحيفة *The Russian Messenger* في ٥ كانون الثاني/ يناير، وأتبعها بفصلين آخرين في الحادي عشر من الشهر نفسه، ثم تابع

الكتابة من جزء إلى آخر دون أيّ خطة واضحة.

كيف نعرف بغياب أي خطة تنظم كتابة هذه الرواية؟ أولاً، لأن دوستويفسكي يقول هذا في مذكراته؛ ثم لأنه كتبَ الدليلَ على ذلك في نص الرواية نفسها. يقدّم النصُّ أفكاراً مفتاحية سرعان ما تتعرض للإهمال والنسيان. ففي الجزء الأول، نرى أن ميشكين يملك القدرة على قراءة الأشخاص من خلال خطوطهم، لكن هذه الملَكة تختفي تماماً فيما بعد دون أن تتجسدَ في الأحداث اللاحقة. ونعرف أيضاً أنه "عاجز" وغير قادرٍ على الزواج. ومع ذلك، فإنه يدخل في علاقة رومانسية مع امرأتين ويكاد أن يتزوج إحداهما. وتتضمن الأجزاءُ اللاحقة من الرواية قصصاً مأخوذة من الصحف التي قرأها دوستويفسكي بعد أشهرٍ من الشروع في الكتابة. ولذلك لا يمكن أن يكون قد رسم أي خطة مسبقة تدور حول هذه القصص؛ كما أنه يريدنا أن نعرف ذلك. تبدو الرواية مفتوحة وغامضة وخالية من المعنى، كالحياة نفسها. حتى الراوي، الذي يتميز بالمعرفة الكلية، يستسلم في النهاية:

> مضى أسبوعان على الأحداث المسرودة في الفصل الأخير، وقد تغيّر موقعُ الشخصيات في قصتنا هذه إلى درجة صار من الصعب جداً علينا أن نتعقّبَها من دون تقديم تفسيرات خاصة. ومع ذلك، نشعر أن علينا التقيّد بعرض الحقائق فقط، بقدر ما يمكننا ذلك ومن دون أي تفسيرات، وذلك لسببٍ غاية في البساطة: لأننا، في حالات كثيرة، نواجه صعوبة كبيرة في تفسير الأحداث التي وقعت.

في القراءة العميقة التي قدمها الناقد غاري سول موريسون Gary Saul Morson لرواية *The Idiot*، يتمثّل هدفُ دوستويفسكي في كتابة روايةٍ خالية من أيّ بنيةٍ ناظمة. ليس هناك منحنى خطيّ، كما أن القصة لا تتسكع أو تتلوَلَب أو تشعّ أو تتفرّع. فوحدتُها هي الوحدةَ التي تتميز بها شخصية ميشكين، هذا القدّيس الملقيّ بين الخطائينَ في أوضاعٍ وحالاتٍ تفتقر إلى أي نمطٍ أو خطة معينة. لا يتكشف ميشكين عن أي طموحٍ عظيمٍ أو سعيٍ مُلحّ. فهو يحاول، ببساطة، أن يفعل الصواب في أي ظرفٍ يجد نفسَه فيه. لكن معظم مقاصده يبوء بالفشل؛ فنادراً ما تسير الأمورُ بالطريقة التي يأملها.

وعلى الرغم من هذا كله فإن ميشكين يعيش – كما أراد له دوستويفسكي – حياةً جميلة. لا يتم اختزال ميشكين في عثراته وأخطائه الكثيرة، بل يتم تعريفه من خلال رفضه لإدانة المنبوذين، ولصدقه وتواضعه الشديد، ولكرمِهِ، ولاستعداده تصديق الآخرين وتوقّع الأفضل منهم. لكن الأمور لا تسير لمصلحة ميشكين. إذ يضطر لخيانة إحدى المرأتين اللتين يحبهما لكي ينقذ الأخرى التي تتركه عند مذبح الكنيسة لتلقى حتفَها على يد الرجل الذي هربت إليه. لكن المشكلة تكمن في العالم نفسه. فإن لم يتمكن ميشكين من العيش بشكل جيد، فإنه يتعامل بأفضل ما يمكنه مع الأحداث الفظيعة.

إذا اتهمَ أحدٌ ميشكين بالفشل فإن اتهامَه لن يكون خاطئاً تماماً، لكنه سيكون قد فشلَ في حُكمه هذا. إذ يجب ألا نفكر في حياته بهذه الطريقة. يحاول ميشكين جاهداً أن يفعل

الصواب، كما يهتمّ في الوقت نفسه بالنتائج المتأتية عن أفعاله هذه. وتبرز هذه الموضوعة من خلال استطرادٍ مفرط يتمثل في خطابٍ يستمر ساعة كاملة يقدمه إيبوليت تيرينتييف Ippolit Teréntyev، العدَميّ الذي يقضي أيامَه الأخيرة نتيجة مرض السلّ؛ فيتمحور "اعترافُه" حول حياة كريستوفر كولومبوس:

> تأكدوا أن سعادةَ كولومبوس لم تتأتَّ من اكتشافه لأميركا، بل من عملية الاكتشاف نفسها؛ ثقوا أن ذروة السعادة بالنسبة إليه كانت قبل اكتشاف 'العالم الجديد' بثلاثة أيام، عندما أشرف طاقمُ السفينة المتمرّد على اليأس وكانوا على وشك الاستدارة والعودة بالسفينة إلى أوروبا! فالمهم في الأمر هنا ليس 'العالم الجديد'، إذ يمكنه أن يذهب إلى الجحيم. ما يهم في الأمر هو ذلك الشيء الكامن في الحياة، في الحياة وحدها – في اكتشافها، بشكل دائم وأبدي، وليس في طبيعة الاكتشاف نفسه!

نجد الفكرة نفسَها تتردد على لسان دوستويفسكي بعد سبع سنوات: "لا تكمن السعادة في السعادة نفسها، بل فقط في المحاولة الرامية إلى تحقيقها".

أما أنا فأقول: ليس السعادة بل العيش الهنيء، وليس فقط بل أيضاً. من المؤكد أن الأمير ميشكين يهتم بنتائج أفعاله، أي بما يحققه، لكنه يهتم أيضاً بالعملية التي تنطوي عليها محاولة تحقيق ما يسعى إليه – بالرحلة، كما بالوصول. وهنا تكمن

رؤية ثاقبة تكمن بين الابتذال والمفارقة يمكننا تحديدُها بدقة من خلال الاستعانة بأرسطو.

في كتابه *Metaphysics* [**الميتافيزيقا**]، يقارن أرسطو بين نوعين من الفعل. فهناك أفعالٌ "غير مكتملة"، مثل التعلّم أو بناء شيء ما، "فإن كنت تتعلّم، لا تكون قد تعلّمتَ في الوقت نفسه"، وإن كنتَ منخرطاً في عملية البناء، فإن البناء لم يكتمل بعد. فالاكتمالُ يأتي في مرحلة لاحقة. ثم هناك "ذلك النوع من الفعل... الذي ينطوي على الاكتمال" – أي أنه مكتملٌ على الدوام. وأحد الأمثلة على هذا النوع هو "التفكير": ففي اللحظة التي تفكر في أرسطو تكون قد فكرت فيه سلفاً.

يسمي أرسطو الأنشطةَ التي تنتمي إلى النوع الأول "الحركة" (kinêsis) وتلك التي تنتمي إلى النوع الثاني "الطاقة" (energeia). وإذا أردنا الاتكاء على اللسانيات، يمكننا القول إن بناءَ منزلٍ وتعلُّمَ الأبجدية هما نشاطان "غائيّان" (telic)، إذ يهدفان إلى حالتين نهائيتين ينتهيان باكتمالهما ويتعرضان للاستهلاك. (تأتي كلمة telic من الكلمة اليونانية telos، أي نهاية، وهي جذرُ كلمة "teleology" – أي "الغائية"). فالسير نحو المنزل فعلٌ غائي ينتهي بوصولك إليه. وكذلك هي مشاريع مثل الزواج أو الإنجاب. فهذه أشياء بمقدورك أن تكملها وتنتهي منها. أما النوع الآخر من الأنشطة فهو "لا غائي"، أي أنها لا تهدف إلى أي نهاية أو حالة نهائية يتم فيها تحققها. فأثناء سيرك إلى البيت، فإنك تسير أيضاً، إذ بمقدورك أن تسيرَ من دون وجود وجهةٍ معينة. هذا نشاطٌ لا غائي. وكذلك تربية الأطفال، وقضاء

الوقت مع الأصدقاء، والاستماع للموسيقا. يمكنك التوقف عن فعل هذه الأشياء، وسوف يحدث هذا في النهاية، ولكن ليس بمقدورك استهلاكها. فهي أشياء لا حدود لها ولا نتائج يؤدي تحقيقُها إلى إنهائها.

نحن دائماً منخرطون في أنشطة غائية ولا غائية. فأنا أكتب كتاباً عن الوضع الإنساني - وآمل أن أنهيه - وأفكر في الأشياء التي تجعل الحياة صعبة، وهو نشاطٌ لا يسعى إلى تحقيق أي غاية. ربما تعلّم ابنَك كيف يربط حذاءه - أملاً في أن يتعلم القيام بذلك بنفسه - لكنك تربي طفلك في الوقت نفسه. وليس مهمّاً أيٌّ من الفعلين هو الذي تقوم به بل أيهما يحمل قيمة بالنسبة إليك. يدلّل كلامُ دوستويفسكي على أن القيمة تكمن في الأنشطة اللاغائية؛ أي في العملية، وليس في المشروع. وهذا ما يقوله **باغافاد غيتا**، بطريقة أو أخرى: "ليس على الدافع أن يكمنَ في ثمار الفعل" تعني "لا تستثمر في اكتمالِ الأنشطة الغائية"؛ وإن لم يرَ المرء أي قيمة إلا في العملية، فإنه سوف يظل يُقدم على الفعل لكن "الإنجاز والإحباط [سيكونان] كالشيء والمثيل". أعتقد أن ذلك ينطوي على قدرٍ كبير من المبالغة لأن النتائجَ تبقى مهمة في نهاية المطاف. هل يتعلّم ابنك ربط حذائه بنفسه؟ وهل ينقذ الطبيبُ حياة المريض؟ فهناك فرقٌ بين تحقق مثل هذه النتائج أو فشلها. ومع ذلك فإننا نبالغ في الاهتمام بالأنشطة الغائية - أي بإنجاز المشاريع - ونميل إلى تجاهل القيمة الكامنة في العملية نفسها. وعندما نفعل ذلك، فإننا نَنفي اللحظة الحاضرة ونهيّئ أنفسَنا للفشل.

في الأنشطة الغائية، يكمن الاكتفاء دوماً في المستقبل أو الماضي. لم يتحقق طموحُك، ثم ينتهي الأمر. والأسوأ من هذا هو أن انغماسَك في الأشياء التي تثمّنها ينطوي على تدميرٍ ذاتي. فعندما تسعى إلى تحقيق هدفٍ ما، فإنك ترومُ النجاح، وكذلك الأمر في إنهاء انخراطك في شيء جيد. يبدو الأمرُ كأنك تحاول تدميرَ مصدرٍ للمعنى في حياتك. لكن مشاريعَ كهذه هي التي تعرّضك لخطر الفشل. إذ تفشل فشلاً ذريعاً في المقابلة للحصول على العمل الذي تحلم فيه، وتفشل في إدارة فريقك، وتفشل في تحقيق طموحك.

أما عندما تثمّن العملية نفسها، فإن علاقتك مع الحاضر والفشل مختلفة تماماً. ولأن الأنشطة اللاغائية لا تهدف إلى الوصول إلى حالات نهائية، فإنها عصيّة على الاستهلاك. إذ إن انخراطك فيها لا يؤدي إلى تدميرها. يمكنك التوقف عن السير، أو التفكير، أو التكلم مع شخص تحبّه، ولكن ليس بمقدورك استهلاك تلك الأنشطة فلا يبقى هناك أي شيء تفعله. يعبّر أرسطو عن الجانب الآخر للديمومة في إصراره، المُربِك ربما، على "اكتمال" الأنشطة اللاغائية: "في الوقت نفسه، يرى المرءُ وقد رأى، يفهمُ وقد فهمَ، يفكر وقد فكرَ". يتم تحقيق الأنشطة اللاغائية في الحاضر بشكل تام. فإن كنت تثمّن التفكيرَ وتنكبّ عليه، فإنك تملك ما تثمّنه الآن. إذ ليس بوسع أي شيءٍ فعلتَه، أو سوف تفعله، أن يهدّدَه أو يعرّضه للخطر.

كان أرسطو يعتقد أن العيش الهنيء لا يتسم بالغائية: "أما إن كنتَ تتعلم، فأنت لم تتعلم في الوقت نفسه، وإن تخضع لعملية

الاستشفاء، فأنت لم تُشفَ في الوقت نفسه. لكن الشخص الذي يعيش حياة جيدة يكون قد عاش بشكل جيد في الوقت نفسه". خذ ميشكين، على سبيل المثال، الذي يعيش بالطريقة التي ترضيه، بغض النظر عن النتائج المترتبة على ذلك، ما يقلّل من أهمية عثراته وأخطائه.

علينا أن نحذو حذو ميشكين ونحصّن أنفسَنا ضدّ الفشل من خلال القيمة التي تنطوي عليها الأنشطة اللاغائية. فهناك أجزاء من الحياة تلعب فيها المشاريعُ دوراً ثانوياً. إذ إننا لا نقضي وقتَنا مع من نحب لكي نقسّمَ العملَ بشكلٍ أكثر فاعلية كما يحدث عندما نطبخ، أو نحلّ أحجيةً بسرعة أكبر، أو نشاهد المسلسلَ التلفزيوني Fleabag [فليباغ]. فنحن نطبخ ونحلّ الأحجيات ونشاهد التلفاز معاً كطريقة لقضاء الوقت مع من نحب. ولكن حتى عندما تكون مشاريعنا ضخمة، كما يحدث غالباً في التعليم والحياة المهنية، وفي السياسة والمجتمع، فإن الفرصَ تتجلّى بمثابة العمليات المتحررة من الفشل أو النجاح. ومن السهل التغاضي عن هذه القيمة.

في مطلع سنة ١٦٥٠، تلاشت آمالُ "الحفّارين" في التأسيس لمستقبلٍ شيوعي. كانوا قد انسحبوا إلى Cobham Heath حيث كانت منازلُهم تواجه خطر العنف الذي شرّعَه "الجيش الجديد". كانت المستعمرات التابعة قد تأسست في الميدلاندز وكِنت، لكنها كانت عرضة للانهيار في أي وقت. استشعرَ جيرارد ونستانلي الخطرَ المحدق. "ها أنذا أنتهي هنا"، كتبَ ونستانلي، "بعد أن فعلتُ كل ما بوسعي لنشر الفضيلة: فقد

كتبت، وقد فعلت، وأشعر بالسلام: والآن عليّ أن أنتظرَ لأرى 'الروح' وهي تفعل فعلها في قلوب الآخرين". وفي وقتٍ لاحق كتبَ كتابَه الأخير، *The Law of Freedom in a Platform* [قانون الحرية في برنامج سياسي]، الذي تضمّن رؤيتَه لمجتمع جديد، ومن ثم عاش بقية أيامه بهدوء وسلام. ربما وصل ونستانلي إلى حالة من "الإرهاق والإحباط الشديد"، كما قال كريستوفر هيل – أي أنه واجه فشلاً سياسياً ذريعاً. لكن الأجيالَ اللاحقة أفادت من محاولته الفاشلة المتمثلة في النضال لتحقيق المساواة من قاعدة الهرم إلى قمته، والتي احتفى بها الاشتراكيون اللاحقون وتم تخليدها في أغنية The World Turned Upside Down [العالم رأساً على عقب]. بعد الانتخابات الأميركية التي جرت في سنة ٢٠١٦، كنت أستمع إلى المغني البريطاني التقدّمي بيلي براغ Billy Bragg ووضعتُ أداءَه لهذه الأغنية خلفيةً موسيقية لبرنامجي. فبغض النظر عن المشاعر التي كانت تنتاب ونستانلي، إلا أن حياته لم تكن فاشلة قطّ – ليس من منظور النجاح الذي حققه بعد موته، بل لأن الاحتجاجَ ينطوي على نوعٍ من الكرامة، والاحتجاجُ نشاط مجرد من الغائية.

يمكن للقيمة التي تنطوي عليها العملية أن تقينا من الفشل بطرقٍ أقل درامية. فكل ما علينا هو أن نبحث عنها في الأنشطة اللاغائية التي تهمّنا، أو ترتبط بالمشاريع التي تهمّنا. فهناك قيمة كامنة في التفكير في مصاعب الحياة حتى في حال عدم نشر هذا الكتاب، وهناك قيمة في محاولة الطبيب لإنقاذ المريض حتى لو مات المريض. ولكن ليس هناك ضمانة أكيدة لدرء الفشل.

إذ ليس هناك طريقة لاستئصال الفشل في جميع أشكاله، كما ليس من المفيد التقليل من أهمية النتائج. ولكن بمقدورنا إعادة تأطير الطريقة التي نعيش بها حياتنا بشكلٍ يعمل على تهميش الفشل ومنعه من الهيمنة عليها.

تشكل هذه النقلةُ في التوجّه – وعلاقتها بالفلسفة البوذية – موضوع فيلمٍ كلاسيكي رائع يحمل اسمَ Groundhog Day [عيد المرموط] يشارك فيه كلٌّ من بيل موري Bill Murray وهارولد راميس Harold Ramis وداني روبن Danny Rubin. ولأولئك الذين لا يعرفون حبكة الفيلم، يتم تكليف رجل الأرصاد الجوية اللاذع فيل كونورز Phill Connors – الذي يلعب دورَه موري – بتغطية "عيد المرموط" في مدينة بَنكسوتاني في ولاية بنسلفانيا. في ٢ شباط/ فبراير من كل سنة، يقوم فيل مرموط بنكسوتاني بتقديم تنبؤاته المناخية: ربيعٌ باكر أم ستة أسابيع أخرى من الشتاء، اعتماداً على رؤيته لظله أو عدم رؤيته له. القصة مثيرة ومشوقة كما تبدو عليه. وبسبب سخطه ورغبته في العودة إلى موطنه، يجد فيل نفسَه عالقاً في حلقة زمنية مغلقة يتكرر فيها "عيد المرموط" يومياً. يعيش فيل التجربة مرة بعد مرة، مع بعض التنويعات، فيشعر بدايةً بالارتباك ثم بالاستهتار الذي يتحول إلى نوعٍ من الهوَس والرغبة في الانتحار، ثم لا يلبث أن يغرق في نوعٍ من السكينة والهدوء. فعندما يتعلّم فيل كيف يتقبّل مصيرَه ويحبّ الناسَ من حوله، فإنه يتحرر أخيراً. ثم يطلع يوم آخر.

يُجمع النقّاد على أن Groundhog Day واحدٌ من أعظم الأفلام الكوميدية الفلسفية، على الرغم من اختلافهم حول الفلسفة التي

ينطوي عليها الفيلم. إذ يمكن للمرء أن يقرأه كنوعٍ من التأمّل حول قيمة الأنشطة اللاغائية. بمقدور فيل أن يتصرّف لكنه عاجز عن إنجاز أي شيء لأن أفعالَه لا تتمخض عن أي تغييرات دائمة، إذ إنها تتلاشى مع بدء اليوم الجديد. فهل تمثل حياتُه اختباراً للتوجّه اللاغائي؟ هل بمقدور العملية وحدها أن تُحيلَ الحياةَ الإنسانية إلى تجربة جيدة؟ ولكن إن كانت حياتُه اختباراً، فهي ليست اختباراً عادلاً، لأن جميعَ أنواع الأنشطة اللاغائية غير متوفرة بالنسبة إلى فيل. لا يمكنه قضاء بعض الوقت مع أصدقائه خارج بنكسوتاني، في حال كان لديه بعض الأصدقاء؛ كما لا يمكنه استكشاف العالم الخارجي. تذكرنا هذه الحقائق أنه على الرغم من حصانة الأنشطة اللاغائية ضد نوعٍ واحد من الفشل، فإنّها لا تتوفر لنا بشكل آلي، كما أن الانخراطَ فيها ليس بالشيء السهل. يمكننا أن نفشل في العيش بشكل جيد، حتى في حال لم يكن الفشلُ ناتجاً عن مشروعٍ ينطوي على غاية نهائية.

لكن بمقدور فيل أن يُحدث بعضَ التغييرات، ولو في نفسه على الأقلّ. فهو يتذكّر كلّ يوم من أيام حبسه وكلّ ما تعلّمه في تلك المرحلة. فبعد خروجه من الحبس، امتلك فيل مهارة العزف على البيانو، وتحدّث الفرنسية بطلاقة، واكتسب خبرة كبيرة في صناعة المنحوتات الثلجية، كما أتقن رميَ ورقة اللعب في قبعة من مسافة تبلغ عدة أقدام. (ما هو الوقت الذي لزمه لإتقان هذه المهارات؟ تبعاً لهارولد راميس، أمضى فيل عقداً من الزمن في حبسه هذا، لكنه وقت قصير في واقع الأمر. إذ إن التقديرَ الأدق يقول بقضائه فيه أكثر من ثلاثين عاماً).

على الرغم من احتجاج فيل وقوله "أنا سعيد الآن"، فإنّ حياته تبقى نوعاً من الجحيم. وكما قلت سابقاً، المشاريع مهمة، وإن لم تنجح مشاريعُ فيل فإنها لا تفشل في حقيقة الأمر. القراءة البديلة للفيلم تنظر إلى الحياة في Groundhog Day بصفتها حكاية ترمز إلى دورة المعاناة التي تتحدث عنها الفلسفة البوذية، حيث نعيش حياة بعد حياة مليئة بالألم تبعاً لقانون "الكارما". ويتمثل الهدف في التحرر من هذه الدورة، وعدم العودة إلى الحياة، والغرق في عدمية "النيرفانا". لذلك نجد فيل وقد نجا من التكرار إلى عالم الفناء.

بغض النظر عن الميزة التي ينطوي عليها، فإن التأويل البوذي لفيلم Groundhog Day، وللحياة الإنسانية نفسها، لا يتطابق مع تأويلي الشخصي. فبالنسبة إلى البوذيين، تتمحور قوة الآن حول زوال الحياة وخوائها، والتغلب على التعلق بالأشخاص والأشياء، والتحرر النابع من التخلي عن كل ما هو هش وبائد ومتحول. أما بالنسبة إلي، فالأمر على النقيض من هذا. فتثمينُ الأنشطة اللاغائية يعني الارتباط بالحاضر. ولا يتعلق الأمر بالخواء بل بالامتلاء، كما لا يتعلق بالتخلّي أو التحرر بل بالانخراط في الأشياء والانغماس فيما يحدث الآن. إن حياة فيل بائسة في الحلقة المغلقة التي تطبق عليه. فعندما يأتي الأمر إلى الأفعال التي تؤثر في الآخرين، نراه عاجزاً عن تحقيق أي شيء. ولكن بمقدوره الإفادة من هذه الحالة، إذ يتعلّم كيف يعيش حياة أفضلَ أقلَّ ارتباطاً بالنجاح والفشل، حياةً متناغمة مع المشروع والعملية في الوقت نفسه.

كيف يمكننا تحقيق هذا الانتقال بأنفسنا؟ ربما لا يحالفنا الحظ بإلقائنا خارج الزمن وإعطائنا أربعاً وثلاثين سنة لتحقيق الوعي المطلوب. وكما تعلّمتُ في منتصف العمر، لا يمكنك اختيار الأشياء التي تهمّك. إذ إن العقدين اللذين أمضيتهما في العمل الأكاديمي قد حوّلا الفلسفة، بالنسبة إلي، إلى سلسلة من المشاريع المؤلمة، الحاضرة أو الماضية. فقد نضبَ حبي للتفلسف الذي لا يهدف إلى أي شيء، من الناحية الغائية. ولهذا السبب بدت أيامي خاوية، كما بدا مستقبلي أشبه بقفزة تسعى إلى المراوحة في المكان. لكنني لم أكن قادراً على التغيّر بهذه البساطة، إذ كان عليّ أن أعمل على نفسي، ولا يزال هذا العمل مستمراً. في *Midlife*، كتبتُ حول التأمل كطريقة تساعدني في التوجّه نحو الأنشطة اللاغائية. فالتركيز على التنفس، والجلوس، والاستماع للأصوات، والانفصال عن الأهداف والغايات المستقبلية تعني أن نتعلّم تقديرَ الحاضر؛ إذ تنمّي القدرة على استبطان القيمة اللاغائية التي تتسرّب إلى الحياة اليومية. لا أزال أؤمن بهذا كله. لكنني لم أتطرق بشكلٍ كافٍ إلى القوى الثقافية التي تستدعي تحويلَ حياتنا وتجعل منه أمراً صعباً. وقد فشلت من هذه الناحية. فكما سنرى، ترتبط هذه القوى بقوىً أخرى تختزل قيمتَنا في الثروة.

هناك تاريخٌ للفكرة القائلة بإمكان تصنيف البشر، وليس المشاريع فقط، كأشخاصٍ فاشلين. ففي كتابه *Born Losers* [فاشلون بالولادة]، يتقصّى المؤرّخ سكوت ساندج Scott Sandage هذه الفكرة عبر "الكساد الكبير" وصولاً إلى أواسط

العقد الأول من القرن التاسع عشر، عندما دخلت كلمة "فاشل" (failure) إلى المعجم بصفتها اسماً يدلل على الأشخاص. فقد تمثلت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في أن المرء لا يفشل بل يكون فاشلاً. كانت الولايات المتحدة تنظر إلى نفسها بصفتها أرضَ المقاولين التي تمثل انتصارَ رجل الأعمال المتمثل في الأرباح الكبيرة والائتمان الجيد. فقد أصبح الرصيدُ يعرّف الأميركيين كأفرادٍ من خلال الاختراع المسمى بتقرير الائتمان. "إن تقرير الائتمان، على النقيض من الحساب المصرفي أو رسائل التزكية، يدلّل على الأخلاق والمواهب ومصادر التمويل والأداء والإمكانيات المستقبلية في توصيفٍ موجز واحد. فسواء كانت تقارير الائتمان من المرتبة الأولى أو المرتبة الثالثة، جيدة أو سيئة، فإنها عملت على إدخال الهوية في اللغة السلعيّة".

أضف إلى هذا المعيارَ الفرداني الذي يعزو النجاحَ أو الفشل في السوق إلى الشخص وليس إلى الظرف الاجتماعي. وقد تطرّق رالف والدو إيمرسون Ralph Waldo Emerson إلى هذا الموقف في سنة ١٨٦٠، فقال: "هناك دوماً سبب، يكمن في الإنسان، يقف خلف حظوظه الجيدة أو التعسة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جَني المال". لم يكن الأمر مقتصراً على رأسماليين من أمثال أندرو كارنيجي Andrew Carnegie الذي كان يؤمن أن معيارَ الشخصية هو النجاح – كما روّجَ في *The Gospel of Wealth* [إنجيل الثروة] في سنة ١٨٨٩. فقبل ذلك بثلاثين سنة، قدَمَ فريدريك دوغلاس Frederick Douglass – أحد المروّجين لفكرة الطموح والذي سبق أن

تعرّض للعبودية - محاضرتَه الأكثر شهرة، Self-Made Men [الرجال العصاميون]. "لا أؤمن بنظرية المصادفات أو الحظ في حالة الرجال العصاميين"، كتب دوغلاس، "للفرصة دورٌ مهم، لكن العملَ يؤدّي الدورَ الأهم".

> عندما نجد رجلاً نجح في الوصول إلى مكانة تفوق مكانتَنا... يجب أن نعرف أنه عملَ بجدٍّ أكبر وبشكل أفضل وبحكمة أكثر منا. كان يسهر عندما ننام. كان يعمل بينما كنا نتمتع بالكسل والاسترخاء، وكان يستغلّ وقتَه ومواهبَه بحكمة بينما كنا نبدّد أوقاتنا.

يحصر دوغلاس الأمرَ في "القدرة العادية والفرصة فقط"، ثم يستنتج قائلاً: "يمكننا أن نفسّرَ النجاحَ بكلمة واحدة فقط، وهذه الكلمة هي العمل! العمل! العمل! العمل! ... أعطِ الزنجيَّ الفرصة ثم دعه وشأنه. فإن عاش، لا بأس. وإن مات، لا بأس أيضاً. فإن لم يتمكن من الوقوف، فليسقط".

كلما فهمنا حياة المرء من خلال مشروع واحدٍ ينجح فيه أو يفشل تبعاً لمزاياه الخاصة، نزعنا إلى تعريف الشخص بصفته خاسراً أو رابحاً، فاشلاً أو ناجحاً. كانت القيمة الذاتية للأميركيين تقاس بشكل متزايد، في القرن التاسع عشر، من خلال الرفاهية والرخاء. إذ إن الذعرَ المالي الذي أدى إلى انهيار الاقتصاد الأميركي لم يكن يُنذر بالفقر والمعاناة المادية فقط بل بالانهيار الروحي الذي سيحلّ بالفاشلين. "تفوح من

الأرض رائحة الانتحار الكريهة"، كتب إيمرسون أثناء الانهيار الذي حصل في سنة ١٨٣٧، عندما كان الرجالُ العاجزون عن إعالة أنفسهم وعائلاتهم يقدمون على قتل أنفسهم تحت وطأة الشعور بالعار.

إن "الموت الناجم عن اليأس"، الذي وثقته العالمتان الاقتصاديتان آن كايس Anne Case وآنغس ديتون Angus Deaton في أميركا الحديثة، مرتبط بحوادثَ مماثلةٍ سابقة حصلت في القرن التاسع عشر. ولا يمكن تفسير حوادث الموت هذه من خلال الفقر فقط. فمنذ سنة ٢٠١٥، انخفض معدّل متوسط العمر في الولايات المتحدة، وتتركز النسبة الكبيرة لهذا الانخفاض في أوساط البيض غير المتعلمين. فعلى الرغم من أن مداخيلهم أكبر من مداخيل أقرانهم السود، تزداد نسبة احتمال الموت بينهم ٤٠% نتيجة الانتحار، أو الإفراط في شرب الكحول، أو جرعات المخدّرات الزائدة. تقول كيس وديتون إن الفرقَ يكمن في ذلك الايمان الداخلي بأن العمل الدؤوب يقود إلى النجاح، وفي رفض الاعتراف بالمعوقات المنهجية، وكذلك في غياب التكافل الاجتماعي. وبكلمات أخرى، فإن التفسير يكمن في رؤية المرء لنفسه، وليس للمجتمع، بصفته شخصاً فاشلاً.

إن الأميركيين السود أكثرُ تكيّفاً مع تلك البنى المجحفة والظالمة التي تحول دون الازدهار والرخاء. بعضُ هذه البنى تاريخي، على غرار نظام العبودية الذي هاجمه دوغلاس. لكن البنى الأخرى معاصرة، على غرار تلك البنى التي شرّحها الكاتب تا-نيهيسي كوتس Ta-Nehisi Coates:

> اكتشفتُ أن الشوارعَ والمدارس ذراعان للوحش نفسه. افشَل في الشوارع وسوف تنقضّ عليك العصاباتُ وتفتك بك. افشَل في المدارس وسوف يفصلونك ويعيدونك إلى تلك الشوارع نفسها حيث سيفتكون بك ويمزقونك إرباً. ثم بدأت أربط بين هذين الذراعين - كان الفاشلون في المدارس يبرّرون دمارَهم في الشوارع. وهكذا يكون بمقدور المجتمع أن يقول: "كان عليه أن يبقى في المدرسة"، ثم ينفض يديه منه.

إن لغة "المسؤولية الشخصية" لغة تنطوي على التبرئة البنيوية واللوم الذاتي. فهي تشيح عن الأنماط الشبيهة بالنمط الذي يقوم كوتس بتوصيفه: من "المدرسة-إلى-السجن"، والظلم والهدر الاجتماعي الناجم عن الاضطهاد الجماعي.

خلف هذا الفشل تكمن قوة الاقتصاد الرأسمالي التي قادت إلى التوسع الاستعماري والاستعباد منذ القرن السابع عشر - بحثاً عن أسواق جديدة، وموادّ جديدة، ويدٍ عاملة أسيرة - والتي تقود إلى انحدار التصنيع المعاصر في الغرب. لكن هذه النزعة لم تتغير، بل تسارعت أكثر فأكثر. إذ إن التوظيف يشهد استقطاباً متزايداً؛ فالوظائف السيئة تزداد سوءاً - إذ تتميز بالاضطراب، والجهد المتزايد، والمردود الهزيل - بينما تصبح الوظائف الجيدة أفضلَ فأفضل. أما الوظائف الواقعة بين الاثنتين فتتبخر بشكل متسارع. وقد أدى ذلك كله إلى اتساع الفوارق الاقتصادية. لا عجب أن الشبان من مواليد القرن العشرين

يبذلون جهوداً أكبر في الدراسة من الأجيال التي سبقتهم؛ إذ يبدو الاستثمارُ في "رأسمالهم الإنساني" الطريقَ الوحيدَ للتنافس على الوظائف الجيدة المتناقصة تدريجياً. فقد أصبحت الحياة، بالنسبة إلى الغالبية الساحقة، تقاس بالربح والخسارة.

من الصعب القول إن كان بالإمكان تكييف الملكية الخاصة لوسائل العيش والازدهار مع عالم تتوفر فيه حاجات الجميع. ربما يكمن أملُنا الوحيد في الاهتداء بونستانلي و"الحفّارين" ورفض إمكانية تملّك الأرض. (من المذهل أن يدّعي البعضُ ملكيّةَ الأرض، أو البحر، أو السماء، والتغاضي عن حاجات الأجيال اللاحقة). ولكن من السهل أن نرى، ونقول، إن على أي برنامجٍ إصلاحي ألا يتوقف عند الحاجة المادية ويتناول الإيديولوجيا التي تُملي قياسَ القيمة الإنسانية بالإنتاجية، وقياس الإنتاجية بالثروة. فما دام التقدير الذاتي مرتبطاً بإنتاج القيمة السوقية، سوف يكون البعضُ "فاشلين"، أو مدينينَ – من خلال الضمان الاجتماعي أو المدخول الأساسي العام – لانتصارات الآخرين الاقتصادية. ربما لا تكون الفردانية التملكيّة مسؤولة عن الوحدة لكنها تؤدّي دوراً حاسماً في وضع الأسس التي يقوم عليها الفشل.

لا يتعدّى هذا كونَه فصلاً في تاريخ التفكير الغائي السائد في ظلّ الرأسمالية. ويمكن للفصول الأخرى أن تستكشفَ أصولَ "أخلاق العمل"، وكيف تم تحويل الجشع من خطيئة شخصية خاصة إلى نوعٍ من النفع العام، أو كيف تتعارض العلاقات الاقتصادية التي تُجبرنا على مواجهة بعضنا بعضاً في

منافسة على السلع الأساسية مع التكافل الاجتماعي. ففي هذه الأيام تحتلّ طرائقُ التفكير المبنيّة على أساس المراكمة والتكرار معظم المفاصل الرئيسة في حياتنا. إذ إننا نُحصي "أصدقاءنا" الإلكترونيين ونتنافس على "الإعجابات" على وسائط التواصل الاجتماعية ونسلّع علاقاتنا. كما أن الولع المبكرَ بالفلسفة يتحول لاحقاً إلى هوَسٍ بتسلّق السلّم الأكاديمي وإضافة المزيد من الأسطر إلى السِّيَر المهنية التي لم تعُد وسيلة للتفلسف بل أصبحت غاية بحدّ ذاتها. ربما يشكل الوعيُ طريقة للخروج من هذا المأزق الذي وصلنا إليه؛ إن لم يكن من خلال التخلّص من هذا السلّم، فمن خلال إعادة تأطيره كأداة قائمة. لكن ذلك لن يغيّرَ الإيديولوجيا التي تشكّله، عداكَ عن البنى الاجتماعية والاقتصادية التي تقوم عليها هذه الإيديولوجيا.

كما لا يمكننا التحرّر من الأسطورة القائلة إن الفشلَ هو مسؤوليتنا الشخصية من خلال الاكتفاء بالكشف عن زيفها. يبدأ دوغلاس الخطابَ الذي اقتبستُه آنفاً بالاعتراف التالي:

> لا يوجد في هذا العالم رجالٌ عصاميون بالمعنى الحقيقي. إذ ينطوي هذا المفهوم على استقلالٍ فرديّ للماضي والحاضر من المستحيل تحققه. فنحن نحصل على أشيائنا القيّمة إمّا من معاصرينا وإمّا من أولئك الذين سبقونا في مجالات الفكر والاكتشاف. فجميعنا نتسوّل، أو نستعير، أو نسرق.

لكنه يتابع ليقولَ ما يقوله. فمعرفة أن النجاح يعتمد على

تفاوتٍ في الحظوظ والفرص التي تتجاوز مفهوم "المنافسة العادلة" ليس كافياً لإزاحة معناه الثقافي. فبصفتنا حيواناتٍ اجتماعية، فإننا نهتمّ لنظرة الآخرين إلينا - كأشخاص ناجحين أو فاشلين، على سبيل المثال - ولا يمكننا الانفصال عن المجتمع والعيش خارجه. فعوضاً عن ذلك، يترتب علينا تغييره.

في حالة الفشل، إذاً، يتبدّى الشخصيُّ سياسياً. علينا الاعتراف بالأسباب البنيوية للتمييز الاجتماعي والاقتصادي والأسباب الكامنة خلف مفاهيمنا الذاتية المدمّرة. وفي الوقت نفسه، يمكنني أن أسمعَ صوتاً مشككاً. فمن السهل أن نلحظَ الطريقة التي تدمّر بها هذه البنى الأشخاصَ المصنّفين بصفتهم فاشلين. ربما لا يعني هذا شيئاً بالنسبة إلى الناجحين، ويمكن لأولئك المعنيين أن يتساءلوا عمّ يمكنهم فعله. إذ كيف يمكن للظلم أن يعني شيئاً لأولئك الذين لا يعانون منه؟ تذكروا فيل كونورز الذي وجد نفسَه حبيسَ حلقة زمنية مغلقة. فما يحرّره يكمن، جزئياً، في توجّهه نحو العملية، بالإضافة إلى إيثاره وحبّه واحترامه للآخرين. فهل ينطوي ذلك على درسٍ يمكننا أن نتعلم منه؟

الفصل الخامس

الظلم

في أحد المساءات العادية من أواخر سنة ٢٠٢٠، أتصفّح العناوينَ الرئيسة على هاتفي النقال. أدى Covid-19 إلى انهيار الاقتصاد الأميركي. خسر الملايينُ وظائفَهم أو وجدوا أنفسَهم مرغمين على العمل في أوضاعٍ خطِرة، في ظلّ توفر العناية الصحية أو غيابها. وفي هذه الأثناء، كان الأثرياء يزدادون ثراءً، فلم يعد من الممكن حصر ثرواتهم، إذ كانت مجموعة قليلة من الأشخاص تحقق أرباحاً بمليارات الدولارات. ثم هناك مقالة حول عدد هائل من المؤسسات الصغيرة المهددة بالإغلاق مع نضوب التعويضات المقدمة نتيجة الوباء. وعندما أنقر على أحد الروابط فإنه يأخذني إلى قصة تدور حول نوع من الاستعصاء السياسي؛ فقد رفض "الجمهوريون" التصويت على قانونٍ يوصي بتمديد المساعدات القائمة. أنقر على رابط آخر وأقرأ عن مخاطر التمرد المسلح والحرب الأهلية. وإن نقرتُ على رابطٍ آخر، يمكنني

أن أقرأ عن تعثر الديموقراطية وتاريخ الفاشية، أو – في موضوع مختلف – عن رجلٍ أسودَ تعرّض لإطلاق نارٍ من قبل الشرطة، أو عن نهرٍ جليدي يذوب بسرعة كبيرة أذهلت العلماء، أو عاصفة استوائية، أو حرائق الغابات، أو الجفاف، أو الفيضانات، وما إلى ذلك من ظواهر الفوضى المناخية السائدة. تتسارع ضرباتُ قلبي من هذا الرعب كله وتصيبني نوبة من الذعر.

أعرف أنني لست الوحيد وأن تجربتي عامة وشائعة وأفرزَت كلماتٍ وعبارات جديدة، مثل "تصفّح النبوءات الكارثية/ القياميّة"، ناجمة عن الإدمان على هذا السيل العارم من الأنباء المخيفة. أحاول أن أضع هاتفي جانباً والغضب ينهشني من هذا الظلم الذي يملأ العالم ومن عجزي على تغييره. ربما تنتابكم المشاعرُ نفسها. ولسنا أول من ينوء تحت وطأة هذه المشاعر الثقيلة. فقد سبق للفيلسوف ثيودور أدورنو، الذي تعرّض للنفي من ألمانيا إلى الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الثانية، أن كتب نادباً: "ما قيمة السعادة المتغافلة عن هذا الحزن العظيم؟ إن العالمَ يعاني من ألمٍ فظيع". ومع ذلك، بمَ ينفع الحزن؟ فالحزن طاغٍ إلى درجة تجعل المرءَ يحسد أولئك اللاهين الغافلين عن القمع والظلم والحرب. فإن لم أكن قادراً على إنقاذ العالم، فربما عليّ أن أنقذ نفسي.

الظروف القائمة جديدة لكن السؤالَ قديم: لماذا نهتمّ بالعدالة عندما يولّد التكافلُ الألم؟ وهو سؤال طرحه أفلاطون في *Republic*، إذ يبدأ الكتابُ الثاني بالسؤال الجوهري الذي ينطوي على جميع التجارب الفكرية. *Republic* عبارة عن حوار

بين سقراط ومجموعة من الأشخاص الذين يتساءلون عن القيمة الكامنة في العدالة. أحد هؤلاء هو غلوكون Glaucon – وهو، في الحياة الحقيقية، شقيق أفلاطون الأكبر. يروي قصة راعٍ يقع على عملاقٍ سقط في هوةٍ نجمت عن زلزال قوي. وفي إصبع العملاق هناك خاتمٌ ذهبي يجعل ممن يلبسه شخصاً غير مرئي. "عندما عرف الراعي بذلك"، يقول غلوكون، "قرر أن يصبحَ أحد الرُّسُل الذين ينقلون الأخبار إلى الملك. وعندما وصل إلى هناك، أغوى زوجة الملك، ومن ثم قتله بمساعدتها، واستولى على المملكة". إن القولَ أسهلُ من الفعل، كما يمكن لنا أن نفكر. ولكن من وجهة نظر غلوكون، هذا ما سنحاول أن نفعله كلنا:

> لا يوجد، على ما يبدو، أحدٌ معصوم من الفساد فيلتزم طريقَ العدالة أو يمتنع عن المساس بأملاك الآخرين عندما يكون قادراً على أخذ ما يريده من السوق، والدخول إلى منازل الآخرين وممارسة الجنس مع من يريد، وقتل من يريد أو تحرير من يريد من السجن، والإقدام على جميع الأشياء الأخرى التي تجعل منه إلهاً بين البشر. فلن تكون أفعاله مختلفة بأي شيء عن أفعال شخصٍ ظالم، وسوف يتبع الاثنان الطريقَ نفسه.

نحن نهتم بالعدالة، أو نتظاهر بذلك، لأننا نخاف من الوقوع في شرّ أعمالنا.

بالنسبة إلى التكهّنات السيكولوجية، يبدو هذا الحدسُ واهياً في أفضل حالاته. إذ لا يوجد أي داعمٍ له باستثناء تلك النزعة الكلبيّة التي يتبدّى عنها غلوكون. فمن الناحية الواقعية، يميل مختلف الأشخاص إلى استخدام القوة التي تخفيهم عن الأنظار بطرق مختلفة. وربما يكون السؤال عمَّ يفعل المرء في هذه الحالة بداية لنقاشٍ فلسفي مسلٍّ. لكن الأمر هنا ينطوي على معضلة: عندما تتعارض المصلحة الذاتية مع الأخلاق، لماذا لا تتمسك بالخيار الأفضل لك ببساطة؟ فإن كنتَ ستنتفع من حياة قائمة على الجريمة، فما المشكلة إن كان ذلك خاطئاً من الناحية الأخلاقية؟ وإن كان تمسّكك بالعدالة يسبب لك "معاناة كبيرة"، أليسَ من الأفضل لك ألا تُبدي أي اهتمام بها؟

عندما نفكر في الظلم الموجود في حيواتنا، أو في حيوات الآخرين، فإن الخطوة الأولى نحو الوضوح في الرؤية تتمثل في إدراك التشوش الذي تتميز به هذه الأسئلة. كان الفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين يعتقد أن هذا ينطبق على جميع الأسئلة الفلسفية. فقد كتب: "إن الفلسفة هي معركةٌ ضد السحر الذي تمارسه اللغة على ذكائنا". ففي غالب الأحيان، تأتي الخدعة في البداية: "لقد تمت الحركة الحاسمة في الخدعة وانتهت، وهي الحركة ذاتها التي كنا نؤمن ببراءتها". وتتمثل الخدعة هنا في معارضة المصلحة الذاتية والأخلاق دون تقديم أي تفسيرٍ لمعنى "المصلحة الذاتية". فإن كانت تعني السعادة، أو المزاج، أو الشعور – أي حالة ذهنية سعيدة – عندها نعم، ربما تتعارض مع اهتمامنا بحقوق الآخرين وحاجاتهم. إذ ربما يكون

المهتمون مغتمّين لحالة العالم، بينما يكون الظالمون سعداء. لكن السعادة ليست الشيء الوحيد الجدير بالاهتمام. في بداية هذا الكتاب، تخيّلنا مايا، في حالة من المحاكاة الفنية، التي لا تَعي أن كل من تقابله أو معظم ما تفعله أو تعرفه مزيّفٌ تماماً. مايا سعيدة، لكنها لا تعيش حياة هانئة؛ وفي حقيقة الأمر لا تكاد تعيش على الإطلاق. فلنفترض، إذاً، أن هدفَ المصلحة الذاتية لا يتمثل في السعادة بل في الازدهار الإنساني؛ أي أننا نريد لحيواتنا أن تكون جيدة وهانئة. لكنّ جزءاً من العيش الهنيء هو العيش كما يجب أن نعيش، واختبار المشاعر التي يجب أن نعيشَها، والقيام بالأشياء التي يجب علينا فعلها. فإن كان هناك سببٌ يدفعنا للاهتمام بحقوق وحاجات الآخرين، فهذا يعني أنه ليس بمقدورنا أن نعيش حيواتنا بشكل جيد دون الاهتمام بالآخرين. ومن هنا فإن المصلحة الذاتية والأخلاق متساوقتان.

لكن هذا لا يعني أن هناك سبباً وجيهاً يدفعنا للاهتمام بحقوق وحاجات الآخرين أو أن لهم أيّ حقوقٍ علينا. فإن كان هذا الأمر صحيحاً، تكون الأخلاق جزءاً من العيش الهنيء؛ أما إذا لم يكن صحيحاً، تكون الأخلاقُ مجرد خدعة. وفي كلتا الحالتين، فإن السؤال لا يكمن فيما علينا فعلُه عند تنافر المصلحة الذاتية والأخلاق، بل في كيفية تعاطينا مع الظلم الموجود في العالم. فما الذي يعنيه العيش الهنيء في وقتٍ يطغى فيه القمع والتمييز والحروب؟ وللإجابة عن هذا السؤال، سوف ألجأ إلى حياة وأعمال واحدٍ من القدّيسين الأخلاقيين.

هناك أشخاصٌ لا يتقبّلون حقيقة المعاناة بسهولة. عاشت الفيلسوفة سيمون فايل، المولودة في باريس في ٣ شباط/ فبراير ١٩٠٩، لترى وطنَها يرزح تحت الاحتلال الألماني خلال الحرب العالمية الثانية. وبعد هربها مع أبويها إلى مدينة نيويورك قبل ذهابها إلى لندن لوحدها، لم تكن تأكل سوى الحصص المسموح بها في فرنسا المحتلة. كان ذلك نوعاً من التضامن الذي التزمت به طوال حياتها. "عندما عرفَت أن الجنودَ الذين يقاتلون على الجبهة خلال الحرب العالمية الأولى يُحرَمون من الحلوى المخصصة لهم"، يقول كاتبُ سيرتها بال يورغراو Palle Yourgrau، "امتنعت سيمون الطفلة عن تناول الشكولاتة". لم تكن قد أتمت العاشرة من عمرها آنذاك. وأثناء تدريسها في فرنسا بعد ذلك بعقدين، كانت فايل توزع مرتَّبها الشهري على العمال المحتاجين، وترفض تدفئة شقتها لأن العاطلين عن العمل عاجزون عن تأمين التدفئة في منازلهم، وكانت تصرّ على العمل في المصانع والمزارع على الرغم من بنيتها الجسدية الضعيفة. كانت تعمل إلى حد الإنهاك وتعجز عن مجاراة خطوط الإنتاج في المعمل. وفي الكرمة حيث كانت تعمل ثماني ساعات في اليوم، "غالباً ما كانت تعجز عن الوقوف وتتابع قطاف العنب في وضعية الاستلقاء... كانت تحلب الأبقار عند الفجر، وتقشر الخضار وتساعد الأطفالَ المحليين في أداء واجباتهم المدرسية". ثم ماتت من الجوع بعد أن التزمت بتناول الحصة الغذائية المقررة بعد معاناتها من السلّ الرئوي في مصحّةٍ في كِنت، في ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٤٣. لم يبدر عنها أي نوعٍ من

التذمر أو الاستياء. "يا لها من غرفة جميلة للموت"، قالت فايل عن المكان الذي انتهت فيه حياتُها.

إن التضحية الذاتية التي اتسمت بها حياة فايل تنطوي على منطقٍ مخيف. لم يكن من العدل أن تأكلَ بينما يموت الآخرون من الجوع، وبما أنها كانت عاجزة عن إطعامهم فقد قررت تجويعَ نفسها حتى الموت. قامت فايل بتشكيل هذا المبدأ أثناء دراستها الثانوية في مقالة كتبتها لـ"آلان Alain" – الاسم المستعار للكاتب إميل-أوغست شارتييه Emile-Auguste Chartier –مدرّس ريموند آرون Raymond Aron وسيمون دو بوفوار Simone de Beauvoir وآخرين. تسرد فايل قصةَ الإسكندر الأكبر Alexander the Great وهو يعبر الصحراء مع جيشه في سنة ٣٢٥ قبل الميلاد. وعندما أحضر له الجنود بعضَ الماء في خوذة، سكبَ الاسكندرُ الماءَ فوق الرمال. فلو أن الإسكندر شرب الماء، تقول فايل، "لكان وضعه المريح... قد أبعده عن جنوده. جميع القديسين قاموا بسكبِ الماء، جميع القديسين رفضوا الراحة التي من شأنها أن تنأى بهم عن معاناة الآخرين".

كانت فايل تتميز بنوعٍ غريب من الزهد أشبه ما يكون بعنادٍ خارج عن نطاق البشر. فقد لقّبتها عائلتُها باسم "الترول" (La Trollesse)، ولقّبها آلان باسم "المرّيخية"، بينما أطلق عليها آخرون ألقاباً مثل "العذراء الحمراء" و"الضرورة الحتمية الأنثوية". (كان مبدأ "الضرورة الحتمية" هو التشكيل الدقيق الذي طلع به إيمانويل كانط عن القانون الأخلاقي). فبعد أن وجدت نفسها محاصرة في لندن، قادت فايل حملة لتطويع

مجموعة من الممرضات ليتم إنزالهنّ جواً على خطوط الجبهة ويعملن تحت قيادتها. "ربما لا يبدو هذا المشروعُ عملياً للوهلة الأولى"، قالت فايل، "لأنه يتميز بالجدّة". لكنها كانت جادة في مشروعها تماماً.

على الرغم من نشأتها يهوديةً علمانية، مرّت فايل بتجاربَ مسيحيةٍ عميقة، أولاً أثناء زيارتها لمدينة أسيزي الإيطالية في سنة ١٩٣٧، ثم في كنيسة "سوليسمس" البنيدكتية في السنة التالية. لطالما كانت فايل هرطقية، ولم تتقبّل العنفَ الذي يتميز به الله في **العهد القديم** أو الدينَ الذي يلعن المشكّكين. وعلى الرغم من أن فايل رأت الله في المسيح، فإنها رفضت رؤيته فيه فقط: "لا نعلم علم اليقين بعدم وجود تجسّدات إلهية سابقة على المسيح، وأن أوزيريس في مصر وكريشنا في الهند لم يكونا تجسيداً من ذلك النوع".

على الرغم من استشعارها لعالم آخر، كانت فايل الصوفية ناقدة لاذعة لعالمنا الأرضي. فعندما كانت تدرس الفلسفة في "Ecole Normale Supérieure" - حيث احتلت المرتبة الأولى في امتحان القبول في سنة ١٩٢٨، بينما جاءت الفيلسوفة سيمون دو بوفوار في المرتبة الثانية - ساهمت فايل في تأسيس مدرسة لتعليم عمّال السكك الحديدية. كما شاركت في المظاهرات والإضرابات، والتقت بليون تروتسكي Leon Trotsky وانتقدَته، ونظّمت حملة ضد الفاشيين في "الحرب الأهلية الإسبانية". كتبت فايل حول دور العنف، وليس القوة الاقتصادية فقط، في قمع العمال واضطهادهم. كما أدركت التأثير الكبير الذي تلعبه

الدعاية وحذرت من استغلال اللغة بهدف تحريض الناس على بعضهم بعضاً. وقد وجدت فايل مكاناً مناسباً للفلسفة هنا: "ربما يكون توضيحُ الأفكار، والتخلص من الكلمات الفارغة والخالية من المعاني، وتحديد وظائف الآخرين من خلال التحليل الدقيق كفيلاً - على الرغم من غرابته للوهلة الأولى - بإنقاذ الحيوات الإنسانية".

إن كانت هناك أيّ أمثلة أو نماذج للتعاطي مع المعاناة الإنسانية بشكل جديّ والابتعاد عن تقديم الأعذار الواهية، فإن النموذج الأفضل يتمثل في سيمون فايل. لكن المشكلة هي أن النموذج الذي قدّمته مرعبٌ ومخيف. مُلهمٌ، نعم، لكنه مخيف أيضاً. فأنا عاجز عن التعاطي مع حياتي بالطريقة التي عاشت بها حياتَها؛ ومن يقدر منا على ذلك؟ فإن كان الاهتمام بالعدالة يعني هذا، فأنا لست مهتماً، وربما عليّ ألا أهتم بها.

هذه الشكوك هي التي تجلبنا إلى الفلسفة، حيث نبحث عن الأسباب والمبررات التي تدفعنا إلى الاهتمام. لقد قدم الفلاسفة أقصى ما في وسعهم. ففي *Republic*، قال أفلاطون باستحالة الصحة النفسية من دون نوعٍ من العدالة المتأصلة في الروح، وإنه لا يمكننا أن نظلمَ الآخرين إن كنا عادلين في دواخلنا. وبعد ألفي سنة، يجيء إيمانويل كانط ليقولَ إننا عاجزون عن التحرّر الحق من دون الالتزام بالقانون الأخلاقي والتعاطي مع الآخرين بصفتهم غاياتٍ وليس بصفتهم وسائلَ. لكن البراهين غير مفيدة. إذ لا يمكنك إقناع الشخص الأناني بالاهتمام بالآخرين. فليس هناك أي تناقضٍ داخلي في النظرة القائلة إن على كلٍّ منا البحث

عن سعادته بغض النظر عن الآخرين. ولذلك فإن محاولة إقناع شخصٍ بالتخلي عن هذا الموقف أشبهُ بإقناع شخصٍ يؤمن بنظريةِ المؤامرة أو مشككٍ يؤمن أن العالم الظاهري مزيف. فمثل هؤلاء لن يتقبّلوا أيّ طروحاتٍ من شأنها أن تطيحَ بآرائهم.

لا يعود السبب في ذلك إلى رؤيتهم الصائبة بل إلى الخداع الذي تعرّضنا له ثانية. فأن تدركَ زيفَ المؤامرة أو حقيقة عالمنا هذا شيء، وأن تقنعَ شخصاً مصراً على التفكير بطريقة أخرى شيءٌ آخر. تساءلنا إن كان علينا أن نهتمَّ بالعدالة لكنّ المشعوذَ الذكي قلبَ السؤال – هل يمكننا أن نبرهنَ له بأن علينا أن نهتمّ؟ – دون أن ننتبهَ للفرق بين السؤالين. يمكننا إدراك أهمية العدالة دون أن نكون قادرين على إقناع المشكك العنيد. فالأخلاق لا تتمحور حول هذا. وكما تقول فايل بنبرةٍ تهكمية:

> إن الشخص الذي يحبّ الاحتفاظ بالأشياء [التي تعود إلى الآخرين] لن يتخلّى عن فعل ذلك لمجرد أنه قرأ كتاب كانط *Critique of Practical Reason* [نقد العقل العمليّ]، لكنه سيُقلع عن ذلك لأنه يستشعر – رغماً عنه – صوتاً ما في تلك الأشياء يطالبه بإعادتها إلى أصحابها.

فإن لم يخاطبك صوتُ العدالة، فإن قراءة كانط لن تساعدك في شيء.

ما البديل للجدَل؟ الاهتمام، أو القراءة المتأنية. "القراءة"، بالنسبة إلى فايل، هي مجازٌ للعمل التأويلي الذي لا ننفك عن

القيام به في مواجهتنا للعالم وقياس ردنا عليه. "ففي كل لحظة من لحظاتنا حياتنا"، تكتب فايل، "تجتاحنا المعاني الخارجية، إن صحّ التعبير، التي نقرؤها في المظاهر... السماء، والبحر، والشمس، والنجوم، والكائنات الإنسانية، فكل ما يحيط بنا هو شيء نقرؤه في الوقت نفسه". القراءة آلية، إذاً؛ لكن القراءة الجيدة صعبة.

فلنعُد إلى بارتلبي الناسخ، الذي تركناه في الفصل الأول والذي يفضّل ألا يغادرَ مكتبَه، أو يعمل، أو يأكل، أو يفعل أي شيء على الإطلاق. ما المعنى الكامن في هذا اللغز؟ إن تأويلَ "بارتلبي" – على غرار تأويل بارتلبي – عملٌ ينطوي على الخيانة. فهناك قراءاتٌ لقصة ملفل بعدد قرّاء القصة: بارتلبي هو ملفل الرافض للكتابة المأجورة، بارتلبي بصفته وجودياً، بارتلبي بصفته عدمياً، بارتلبي بصفته متعالياً، أو بصفته عاملاً مُغَرَّباً، أو بصفته ناشطاً أو محتجاً، إلخ. إن بارتلبي حبيسُ نظامٍ قاسٍ من البؤس المتكرر العبثي يعمل على تحويل ناسخين من أمثاله إلى "آلات نسخٍ بشرية". لكن الكتابَ الأكثر تعاطفاً حول القصة، *Silence of Bartleby* [صمت بارتلبي] لدان مَكول Dan McCall، ينطوي على توبيخ لأي ناقدٍ يميل إلى التعاطي مع بارتلبي بصفته رمزاً؛ فمن شأن تأويل من هذا النوع أن "يجحفَه حقَّه – إذ إنه يسلبه صمتَه". سأحاول ألا أفعل ذلك، حتى في محاولتي لتجنيد بارتلبي، هذا المسكين الصامت، واستخدامه في النقاش الذي سأقدمه هنا.

إن أفضلَ قارئٍ لبارتلبي هو المحامي الذي يروي قصتَه. عمل

النقادُ على إدانة راوي ملفل بصفته رمزاً للاستغلال الرأسمالي الذي لا يقيم أي وزنٍ لإنسانية بارتلبي. لكن أولئك الذين ينظرون إلى المحامي بهذه الطريقة يجحفونه حقَّه - إذ يسلبونه طلاقتَه. فإن كان المحامي يحاول جاهداً للقبض على إنسانية بارتلبي، فصحيحٌ أيضاً أنه مثابرٌ على محاولته هذه. إذ يقوم المحامي، الذي يرفض المفردات التفضيلية الهيكلية - بارتلبي "يفضّل ألا" - بالمحاولة مرة بعد أخرى الاقتراب من بارتلبي بالكلمات: "يمكنني أن أرى شكله الآن"، يقول المحامي، "يبدو شاحباً أنيقاً، ومحترماً بشكل يدعو إلى الشفقة، وبائساً بشكل كبير! إنه بارتلبي". ومع تعثر المحامي وتقلّبه في وجه موظفه الحَرون، تستمر التعابيرُ المركبة بالتدفق. فهناك تلك "اللامبالاة الأنيقة الشاحبة"، و"التمرد العقيم... والوقاحة الخفيفة... واللطف الرائع... والوحدة البائسة... والخيلاء الشاحب... والتحفظ الزاهد... والإذعان المدجّن". إن بارتلبي "رزينٌ على نحو فريد" و"لطيف على نحو غريب".

لا أعني أن المحامي يفهم بارتلبي جيداً، فهو عاجز عن ذلك. إذ إن محاولة فهم بارتلبي بالكلمات أشبه باحتضان شبح. لذلك ينكمش المحامي على نفسه في النهاية. لكنه يسعى إلى إنصاف كائنٍ إنساني من لحمٍ ودم وقول الحقائق التي تُملي عليه ما يفعله. لا يمكن فصلُ الصبر الذي يُبديه المحامي مع بارتلبي وعرضه عليه البقاء في منزله عن التواضع والسخاء اللذين يميّزان أسلوبَه.

يذكرني محامي ملفل بالأم، التي يُشار إليها بحرف "أ" فقط،

في تجربة آيريس مردوك الفكرية. تجد "أ" كنّتَها "د" على أنها "فظة وأليفة، ولا تقيم وزناً للرسميات، وجلفة، ووقحة بشكل صارخ، وصبيانية لعوبة لا تكل ولا تمل" - لكنها تحاول ببطء تفحّصَ هذا التحيّز "إلى أن تتغيّر رؤيتُها... بشكل تدريجي". فـ"تكتشف أن 'د' ليست فظة بل بسيطة وطبيعية، وليست مستهترة بل عفوية، وليست صاخبة بل مفعمة بالحياة، وليست صبيانية بل شابة مليئة بالنشاط، إلخ". ومن خلال هذا الانزياح في رؤيتها، تقول مردوك، ربما تكون الأم في طريقها لمقاربة الحقيقة. ليس "المعرفة الموضوعية شبه العلمية للعالم العادي، بغض النظر عما يعنيه ذلك، بل... الفهم الصادق للحالة الحقيقية القائمة... التي لا تنجم عن فتح أعيننا على الأشياء بل عن نوعٍ أكيد ومألوفٍ من الانضباط الأخلاقي".

هذا ما تعنيه مردوك وفايل بكلمة "الاهتمام". فما يحرّكنا أخلاقياً، في المقام الأول، ليس التفكير المنطقي بل الجهد الذي نبذله لتقدير الموجودات. فأنا على ثقة بأن معظم الأشخاص يتحولون إلى نباتيّين بعد قراءة التوصيفات أو رؤية صور المزارع التي تُذبح فيها الحيوانات، وليس نتيجة الآراء – المقنعة ربما – التي تأتي بعد ذلك. وينسحب الشيءُ نفسه على المعاناة الإنسانية والظلم الواقع على البشر. فأنا لست بحاجة إلى أيّ شروحات لكي أشعر بنوع من القشعريرة وأنا أتصفح العناوين الرئيسة على هاتفي النقال. فكل ما أحتاجه هو استيعابها – ليس فقط كمعلومات متواترة، بل كشواهدَ على حيوات الآخرين. وكما تقول مردوك: "كلما أدركنا انفصالَ

الآخرين واختلافَهم واكتشفنا أن للشخص الآخر احتياجات ورغباتٍ ملحة كاحتياجاتنا ورغباتنا، وجدنا صعوبة في التعامل مع الشخص وكأنه مجرد شيء". وهذا ليس نوعاً من التأمل والافتراض النظري. ففي دراسة مميزة عن الغيريّة، استكشفت العالِمة النفسية السياسية كريستن مونرو Kristen Monroe دوافعَ الأشخاص الذين يجازفون بمساعدة الغرباء من خلال تعريض أنفسهم للخطر: "ينظر الغيريّون إلى العالم بطريقة مغايرة"، تقول مونرو. "إذ إن سلوكَهم ناتج عن إدراكهم... بأن الشخص المحتاج هو كائن إنساني وبالتالي يستحق معاملة خاصة. الإنسانية زائد الحاجة: هذا هو التفكير العقلاني الأخلاقي الوحيد الذي يتمخّض عن الغيريّة".

يكمن التحدي في التمسّك بهذه الرؤية والتمسّك بالأشخاص من حولنا أو التعامل مع العناوين الرئيسة كأنها كلمات فارغة. ففي كلامها على صعوبة التعاطف، تقول فايل بنبرة تحذيرية: "يهرب الفكرُ من المصيبة بالسرعة والقسرية التي يهرب بها الحيوانُ من الموت". أتصفح الأخبار وأتنقل بينها بسرعة وسطحية دون الغوص في الأعماق. وفي خضمّ مشكلاتي، أنسى أن كل شخصٍ أقابله يعاني من مشاكله الخاصة التي غالباً ما تكون ملحّةً وحقيقية كمشكلاتي أنا. ولهذا السبب يمكن لهذا الكتاب الذي تقرؤونه الآن، على الرغم من أنه يدور حول الآلام التي ألمّت بحياتي وحيواتكم، أن ينطوي على هدفٍ أخلاقي أيضاً. فمن خلال التفكير في مشقات الحياة الإنسانية، كنت أفكر في نفسي، ولكن لا أستطيع التوقف عن التفكير في

الآخرين وفي ذلك الفيض من الإنسانية التي لا أواجه مصائبَها.

هناك عمقُ الألم الجسدي، إمكانية التعاطف مع ماضي المرء ومستقبله وماضي ومستقبل الآخرين أيضاً. وهناك التحدي المتمثل في التكيّف مع الإعاقة، وغالباً ما يواجه التحيّزَ والنفور. وهناك الحاجة للارتباط، الذي يتلاشى نتيجة العزلة والحزن، والذي يُبرز سموَّ الحياة الإنسانية. وجدنا أن الحبَّ شعور أخلاقي؛ فأنت لا تحب شخصاً من دون أن ترى قيمة ما فيه قادرة على البقاء بعد تلاشي هذا الحب. إذ إنه سيبقى شخصاً مهماً من دونك؛ وبما الجميعَ مؤهلٌ لتلقي الحب، فالشيء نفسه ينطبق على كلٍ كائن إنساني.

رسمت كلٌّ من مردوك وفايل خطاً يمتد من الاهتمام إلى الحب. "من بين الكائنات الإنسانية"، كتبت فايل، "ندرك وجودَ من نحبهم فقط". فهناك شيء كونيّ في الصداقة. إذ إنها تتكون من الحبّ الذي نكنّه لكائنٍ إنساني بالطريقة التي نود أن نحب بها كل روحٍ من تلك الأرواح التي تشكل العرقَ الإنساني". وبالنسبة إلى مردوك: "الحب هو إدراك الأفراد. الحب هو الإدراك الصعب لحقيقة الأشياء الخارجة عنا". ولا تكمن الأهمية هنا في الدعوة إلى الحب الكوني بل في استمراريته بشكل محترم. والقيمة التي نبحث عنها في الحب هي القيمة التي ينتهكها الظلم. فالعدالة والحب فضيلتان مترابطتان – كالحقيقة والجمال – لكنهما تشكلان وجهين مختلفين للقيمة نفسها: الحد الأدنى لما ندين به لبعضنا بعضاً والحدّ الذي تلتقي عنده حيواتنا.

إن ما يضفي الصعوبة على الحب والعدالة هو دافعُ الهرب من الألم و"الأنا المتضخمة العنيدة" التي تجدها مردوك في دواخلنا جميعاً. ولكن هناك عقبات خارجية أيضاً تتمثل في إيديولوجيات تعمل على تشويه العالم الاجتماعي ومنعنا من رؤية الأشياء الموجودة فيه. (على سبيل المثال: الإيديولوجيا التي تعرّف الحياة استناداً إلى المشاريع وتصنف الناس كأشخاصٍ ناجحين أو فاشلين). ليس بمقدور الفلسفة أن تبرهنَ على ضرورة اهتمامنا بالآخرين عندما لا نُبدي أي اهتمام بهم، لكنها تساعدنا في فضح الظلم والكشف عما تريدنا أن نفعله. وهنا يأتي الجدل؛ ليس الجدل فقط، بل الوضوح الفكري أيضاً – حربُ فايل على الدعاية – والفوضى المفاهيمية. وتبعاً لمردوك فإن "من واجب الفلاسفة الأخلاقيين توسيع الحدود اللغوية، شأنهم في هذا شأن الشعراء، وتمكين اللغة من إضاءة مناطقَ كانت سابقاً تقبع في الظلام". ويتمثل الظلام الذي نواجهه في الظلم الموجود في العالم وعجزنا عن تغييره. فهل بمقدور الفلسفة إلقاء بعض الضوء على مثل هذه الأشياء؟

على الرغم من أن كتاب *Republic* لأفلاطون يبدأ بالعدالة كسمةٍ يزدريها راعي غلوكون غير المرئي، إلا أنه سرعان ما ينتقل إلى السياسة. يصوّر الحوارُ قوامَ جمهورية أفلاطون الفاضلة – kallipolis، أو المدينة الجميلة. وفي هذه المدينة، يتم توزيع المواطنين إلى ثلاث طبقات: الحرّاس–الفلاسفة الذين يحكمون المدينة، والحراس المساعدين الذين يحمونها، والمنتجين الذين يعملون على تلبية حاجات المدينة المادية. لا

يتمتع الحراس بالملكية الخاصة وتنتفي العائلة، حيث تتم تربية الأطفال تحت إشراف الجماعة. وتكمن عدالة المدينة في قيام كل شخصٍ بالمهمة المنوطة به.

لا غرابة في أن القليل من الفلاسفة اللاحقين قد قبلوا بهذا التصنيف الأفلاطوني الذي ينطوي على نظام قمعي من العمل القسري والتربية الجماعية. لكنهم طالما شاركوا أفلاطون في طموحه هذا المتمثل في توصيف نظامٍ اجتماعي يقوم على العدالة الكاملة. وقد بقي هذا الهدف، على الرغم من العثرات والتقلبات المختلفة، في أعمال جون رولز John Rawls، الفيلسوف السياسي الذي عمل على إعادة إحياء هذا الحقل في كتابه *A Theory of Justice* [**نظرية في العدالة**] الصادر في سنة ١٩٧١. وبالنسبة إلى رولز، تبدأ الفلسفة السياسية بـ"نظرية مثالية" تقدم توصيفاً لمجتمعٍ عادلٍ يقوم على "الإذعان الصارم" – أي التزام الجميع بمبدأ العدالة – وتوفر البضائع المادية اللازمة. وقد أطلق رولز على هذا المجتمع اسم "اليوتوبيا الواقعية"، التي تأخذ "البشر كما هم" و"القوانين كما يجب أن تكون". بعد حصولنا على هذه اليوتوبيا، ننتقل إلى "النظرية اللامثالية" التي تنبني على الشروط الواقعية التي نعيش فيها. فهي تطالبنا بالسعي لتحقيق هذه اليوتوبيا بالاستعانة بالوسائل الفاعلة التي تسمح بها الأخلاق.

كما يظهر من مقدمة هذا الكتاب، لا أعتقد أن على الفلسفة السياسية أن تبدأ برؤيةٍ للعدالة الكاملة، كما لا تبدأ الأخلاق بالحياة المثالية التي يقدمها أرسطو. إذ لا نحتاج إلى نسخة عن

اليوتوبيا لكي ندرك الظلمَ الموجود في العالم. انظروا إلى ماضي أميركا وحاضرها: تجريد السكان الأصليين من ممتلكاتهم وقتلهم، ونظام العبودية، وفشل "قوانين إعادة البناء"، وقوانين "جيم كرو"، ورسم الخطوط الحمر، والسجون الجماعية، ووحشية الشرطة، وقمع الناخبين. يمكننا إدراك الظلم هنا من دون أي مساعدة من النظرية المثالية، كما أن هذه النظرية المثالية لا تقدم طريقة لتفادي هذا الظلم. إذ إن النظرية المثالية، بطبيعتها، تشيح عن البنى القمعية؛ وفي أسوأ حالاتها، تقوم بالتعتيم عليها. (اليوتوبيا لا تأخذ العرقَ في الحسبان).

على كل حال، لسنا في موقع يسمح لنا بتصوّر عالم مثالي. تتجلى واحدة من الرؤى الأساسية لـ"النظرية النقدية" التي طوّرها فلاسفةُ "مدرسة فرانكفورت" في أواسط القرن العشرين في أن الإيديولوجيا تشوّه إحساسَنا بما هو ممكنٌ إنسانياً. لنأخذ مثالاً واحداً: من الصعب التغاضي عن رؤية الأتمتة التقنية للعمل – السيارات ذاتية الحركة، والمستودعات الآلية، ومداخل المعطيات الكمبيوترية – بصفتها تهديداً سيُخرج الملايين من وظائفهم، وليس بصفتها تحريراً من العمل الشاق. هذه ليست مجرد واقعية، أو اعترافاً بما هو ممكن سياسياً الآن. إذ إنها مدعومة بإيديولوجيا العمل المنتج بصفته مصدراً للتقدير الذاتي – مع تجاهل إمكانية إنتاج هذا الترابط من قبل النظام الاقتصادي التي يتم استخدامها لتبريره. هل ستبدو "البطالة" أشبه بالفشل في حال كان المرء بحاجة إلى العمل؟ لا أقول إنها لا تبدو كذلك؛ ما أقوله هو إنه من المستحيل معرفة الهيئة التي ستكون عليها

الحياة الإنسانية – كيف يمكننا تصور علاقتنا بالعمل وبعضنا بعضاً – في ظلّ ترتيباتٍ اجتماعية مختلفة جذرياً عن تلك التي عرفناها حتى الآن.

يجب على الفلسفة السياسية ألا تنظّرَ حول العدالة الكاملة، إذاً، إذ ليست لدينا أيّ طريقة تمكننا من تصوّر العالم المثالي. فعوضاً عن ذلك، عليها أن تساعدَنا في رؤية القصورات الكامنة في العالم المحيط بنا والطرق التي يمكننا تغييره بها. وقد رأى المنظّر النقدي ثيودور أدورنو الفلسفةَ السياسية بهذه الطريقة. ففي الشذرات التي جمعها في كتابٍ بعنوان *Minima Moralia* [الأخلاقيات الدنيا] نشره بُعيد الحرب العالمية الثانية، يرفض أدورنو أن يحلمَ بـ"مجتمع متحرر" أو بـ"تحقق الإمكانيات الإنسانية". لا يمكننا التطلّع إلى التحرر الآن، يقول أدورنو، بما أننا لا نعرف المعنى الذي تنطوي عليه كلماتٌ كهذه. إن قراءة الإمكانيات الإنسانية من خلال حطام التاريخ الإنساني أشبه بدراسة علم النبات من خلال عيناتٍ نزرعها في تربة جافة. يمكن للمرء القول إنها بحاجة إلى الماء، ولكن لا يمكنه التكهّن بشكلها عندما تزهر. فبالنسبة إلى أدورنو، هناك "حنانٌ فقط في المطلبِ الأكثر جلافة: ألا يجوعَ أحدٌ بعد الآن". فإن لم يكن بمقدورنا تصوّر اليوتوبيا، يمكننا تلبية الحاجات الأساسية على الأقل.

إن هذا المطلب، الذي يتمتع بالوضوح الأخلاقي، يصيب في موضعٍ ما، لكنه يخطئ في موضعٍ آخر. فهو يذكرنا بموضة "الإيثار الفعّال"، أي الفكرة القائلة إنه بغض النظر عما نفعله لمساعدة

المحتاجين، علينا أن نفعله بالطرق الأكثر فعالية. يقول أصحاب هذه الفكرة، من أمثال وليام مَكاسكل William MacAskill وبيتر سينغر، إن على الأثرياء تقديم مساعدة أكبر للآخرين المحتاجين. وبشكل دقيق، يقولون إن علينا التبرع بالمال للجمعيات الخيرية الأكثر فاعلية، كما يكرّسون قدراً كبيراً من الاهتمام لتصنيف هذه الفعالية بالدولارات التي يتم توفيرها في "سنوات الحياة المكيّفة نوعياً". (شبكات الوقاية من البعوض وأدوية الملاريا تأتي في المرتبة الأولى). وقد تم انتقاد أتباع فكرة "الإيثار الفعّال" لإهمالهم الجانب السياسي وتجاهلهم الأسباب الاجتماعية الكامنة وراء الفقر والمعاناة الإنسانية؛ فمن الصعب تحديد مقادير الحلول السياسية. لكنهم يتجاهلون موضوع المسؤولية أيضاً. إذ إنهم يتعاملون مع جميع الحاجات بالطريقة نفسها؛ لكن بعض الحاجات ملحة أكثر من غيرها. إن علاقتنا الأخلاقية بالمعاناة الإنسانية تكون أكثر إلحاحاً عندما نكون عالقين في أسبابها.

يمكن للفلاسفة أن يساعدونا في حلّ هذه المسائل المتشابكة. ولذلك قامت آيريس ماريون يونغ Iris Marion Young، المنظرة السياسية الطليعية التي توفيت بالسرطان في سنّ السابعة والخمسين، بتطوير فكرة "الظلم البنيويّ" - أي الظلم الذي لا يتموقع في المواقف أو الأفعال الظالمة بل ينشأ بشكلٍ تفاعلي - واقترحت "نموذجاً اجتماعياً ترابطياً" للمسؤولية. هذه مفاهيم كفيلة بإلقاء الضوء على الزوايا المظلمة.

عندما يكون الظلمُ بنيوياً، فإنه يتخلّق أو يتعزز - بشكل جزئي على الأقل - من الممارسات التي لا تعتمد على التحيّز أو على

أفعالٍ ظالمة محددة. فحتى إن لم يحمل أحدٌ آراءً جنسانية حول قدرات النساء أو يرفض توظيفهنّ لأنهن نساء، على سبيل المثال، فمن شأن تقسيم العمل المُجَنسَن الذي يُملي على النساء القيام بأعمال غير مأجورة كالعناية بالأطفال والواجبات المنزلية أن يؤدي إلى اضطهادهنّ بطريقة منهجية. فالظلم هنا لا يكمن في أي موقفٍ محدد أو فعلٍ قائم على الاستبعاد بل في تصوّراتنا الجمعية. وبذلك، فالظلمَ هنا بنيويٌّ في جوهره.

تقول يونغ إننا مسؤولون عن الظلم البنيوي. ويقوم رأيها هذا على التناقض بين التعرّض للّوم والمسؤولية عن التغيير. فلنأخذ مثالاً آخر: مع أنه ليس من العدل تحميل الأميركيين المعاصرين المسؤولية عن تاريخ أمتنا العرقيّ، إلا أننا منخرطون في أنظمةٍ لا تزال تعزز هذا الإرث اليوم. خذوا المجال التعليمي: إن المدن الأميركية مفصولة عنصرياً، في واقع الأمر. وبما أن المدارسَ تتلقى الدعم من الضرائب المحلية، وبما أن مجتمعات السود تتميز بالفقر الشديد، فإن مدارسَها لا تتلقى التمويلَ الذي تتلقاه المدارسُ في الأحياء الثرية. إن المساواة في فرص التعليم عبارة عن أسطورة. فمع أنني لستُ مسؤولاً عن هذه البنى القائمة، إلا أنني علقتُ فيها عندما اشتريتُ منزلاً في بروكلين، ماساتشوستس، التي تحتوي على مجموعة من المدارس الممتازة. "يقول النموذج الاجتماعي الترابطي للمسؤولية إن الأفرادَ يتحملون المسؤولية عن الظلم البنيوي"، تقول يونغ، "لأنهم يساهمون من خلال أفعالهم في العمليات المؤدية إلى نتائجَ ظالمة". إنها تنظر إليّ.

لا تتمحور فكرة يونغ حول الذنب أو العار، بل حول واجب العمل الهادف إلى التغيير. وهذا ما تعنيه في كلامها على "المسؤولية". ربما لا أكون مخطئاً إن أردتُ لطفلي أن يتلقى تعليماً جيداً أو إلقاء اللوم على الطريقة التي تُموّل بها المدارس، ولكن عليّ المطالبة بالإصلاحات التي من شأنها استئصال هذا الظلم الذي أشارك في تعزيزه. ويمكننا توسيع النموذج الذي تقدمه يونغ ليطالَ ليس فقط أولئك الذين يشاركون في الممارسات الاجتماعية التي تعزز الظلم بل ليشملَ أيضاً أولئك المنتفعين من الماضي القائم على الظلم، كما ينتفع الكثير من الأميركيين من التاريخ الاستعماري القائم على الاستعباد ومصادرة الملكيات والذي يفسر، جزئياً، تلك الفجوة الهائلة في متوسط الثروة بين عائلات البيض (نحو ١٨٨,٠٠٠ دولار) وعائلات السود (٢٤,٠٠٠ دولار). أما المعطيات المتوفرة حول السكان الأصليين فهي نادرة. لكنّ استبياناً صدر في سنة ٢٠٠٠ قدّر متوسط الثروة للفرد الواحد بنحو ٥,٧٠٠ دولار، مشيراً إلى انخفاضٍ كبير منذ سنة ١٩٩٦. فعلى الرغم من أننا لسنا مسؤولين عن هذه الفروق الشاسعة، فإننا نفيد منها وبالتالي ننتفع من هذا الظلم القائم على الآخرين.

فما الذي علينا فعله في مواجهة هذه الحقائق القائمة؟ "تتمثل المهمة العصية"، يقول أدورنو، "في عدم السماح لقوة الآخرين، أو لعجزنا نحن، بتضليلنا". تقول يونغ إن مسؤوليتَنا "لا تتمثل في النظر إلى الوراء، كما يحدث في حالة الذنب أو الخطأ". إذ إن المسألة هنا لا تتعلق باللوم بل بالواسطة السياسية: "إن

تحمّلَ المسؤولية عن الظلم البنيوي... ينطوي على التكاتف مع الآخرين لتنظيم المبادرات الجماعية الهادفة إلى إصلاح البنى القائمة". وهذا الواجب ليس بالأمر السهل، كما تعترف يونغ: "إن شاركتُ في تحمل المسؤولية... عن كل ظلم اجتماعي ناتجٍ عن العمليات البنيوية التي أساهم فيها من خلال أفعالي، فمنْ شأن هذا أن يحمّلَني مسؤولياتٍ كبيرة عن أشياءَ كثيرة. وهذه فكرة يصعب على المرء تقبّلها". لكن التفاعلَ المناسب مع هذه الحالة الصعبة لا يتمثل في الانسحاب، بل اتخاذ الخطوة الأولى. افعل شيئاً واحداً على الأقل.

دعوني أعترف - أو بالأحرى، أصرّ - بأنني لست مثالاً يُحتذي به هنا. فأنا لم أفعل الكثير، باستثناء بعض المشاركات في المظاهرات الاحتجاجية والحملات السياسية، والتصويت المنتظم، والانخراط في النقاشات السياسية مع الأصدقاء، والتي لا تقدم ولا تؤخر شيئاً في نهاية المطاف. تواجه يونغ المتفرّجين من أمثالي بما يسميه الفيلسوف السياسي بِن لورنس Ben Laurence "مسألة عامل التغيير". لا يكفي أن نحدد مواقعَ الظلم، أو نصوّتَ لسياسيّينا المفضلين الذين لا يبالون بالتغييرات التي نرغب في إحداثها وربما يعملون على إعاقتها؛ ومن العبث العمل بشكل إفرادي. لذلك، علينا البحث عن العوامل الجمعية مثل الحركات والاتحادات والمجموعات المهتمة بقضايا معينة التي تملك القوة والإرادة لتحقيق نتائجَ ملموسة.

لا أنظر إلى نفسي كناشط سياسي، ناهيك بمواهبي القيادية، لكنني أشعر دوماً بوطأة الظلم الذي يملأ العالم. فإن كنتَ من

هؤلاء الأشخاص، أنصحك بالتركيز على قضية واحدة والبحث عن مجموعة يمكنك الانضمام إليها. أما بالنسبة إلي، فقد اخترت التركيز على مسألة التغير المناخي وانضممتُ إلى مجموعة مناهضة لاستخدام الوقود الأحفوري، "Fossil Free MIT".

يتم في بعض الأحيان تأطيرُ أخلاقيات التغير المناخي كمسألة تتعلق بنوعٍ من الرفق بالمستقبل، أي المحافظة على عالمٍ مقبولٍ للأجيال القادمة. لكنها، في حقيقة الأمر، تطرح قضايا تتعلق بالظلم الواقع في الماضي والحاضر. فالعواصف والفيضانات والجفاف، وفشل المحاصيل، وشحّ المياه، وأزمات اللاجئين التي سيجلبها التغير المناخي ستكون أسوأ بكثير في مناطقَ كثيرة من العالم لم تتسبب في خلق هذه المشكلة. فالأرض الآن أسخن مما كانت عليه في سنة ١٨٥٠ بـ١,١ درجة مئوية. وعندما يصل الارتفاع إلى ٢ درجة مئوية، أي بعد نحو ثلاثين عاماً من الآن، فسوف يؤدي إلى تهجير مليون شخصٍ في بنغلادش نتيجة ارتفاع منسوب المحيطات. كما أن أفريقيا الوسطى ستخسر ١٠–٢٠% من كمية الأمطار التي تتساقط فيها؛ وعندما يترافق ذلك مع ارتفاع في درجات الحرارة، فإن التأثير سيكون كارثياً. وبالإضافة إلى هذا، فإن مئات الملايين من الأشخاص في جنوب ووسط آسيا سيفتقدون إلى المياه العذبة نتيجة تلاشي الأنهار الجليدية الجبلية. أما إذا تجاوز هذا الارتفاع ٢ درجة مئوية فإن النتائج المترتبة على ذلك ستكون في غاية الوحشية. ومع ذلك، فإن نصف الانبعاثات المسؤولة عن التغير المناخي ناتجة عن بلدان في العالم المتقدم الذي ستكون معاناته في أدنى الحدود

الممكنة. فإذا حددنا أفقَنا بسنة ١٩٩٠ – أي التاريخ الأخير الذي يمكن معه للمرء الزعم بجهل هذا التغير المناخي – نرى أن الولايات المتحدة وأوروبا مسؤولتان عن ٢٥% من الانبعاثات، بينما تتحمل الصين المسؤولية عن ١٥% من هذه الانبعاثات. وإن ركزنا على الانبعاثات الحالية، سنرى أن الولايات المتحدة تبقى مسؤولة عن قرابة ١٢% من الانبعاثات، بينما يتحمل باقي سكان العالم المسؤولية عن ٥% من الانبعاثات. تبيّن الحقائق أن الانبعاثات التي ينتجها كل فرد في المناطق الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى تساوي واحداً على عشرين من مثيلاتها في الولايات المتحدة.

إن إلحاقَ الأذى بالآخرين من أجل المنفعة الشخصية نوع من الظلم الصارخ. وهذا ما يفعله راعي غلوكون عندما يمتلك القدرة على التخفّي؛ فيقتل الملك ويستولي على العرش. أعيش في بلدٍ عملت سياساتُه على التعويض عن أضرار التغير المناخي دون أن تتخذ أي خطوات جدية للحيلولة دون تلك الأضرار. وأنا، مثل غيري من الأميركيين، أشكل جزءاً من الاقتصاد القائم على الوقود الأحفوري. ولذلك فإنني مسؤول عن هذا الظلم بصفتي مشاركاً ومنتفعاً، وبالتالي فأنا ملزمٌ بفعل شيء ما. لكنني لم أفعل شيئاً طوال حياتي. صحيح أنني لم أعرف ما عليّ أن أفعله، لكنني لم أحاول قطّ. كنت أفكر أحياناً في أثر الكربون الذي أنتجه. لا ضير في ذلك، ولكن لا علاقة له بذلك النوع من العمل الجماعي المطلوب لتحقيق نتيجة ملموسة. في سنة ٢٠٠٧، قام أحد الصفوف في "جامعة ماساتشوستس

للتكنولوجيا" (MIT) بحساب أثر الكربون الذي ينتجه شخصٌ مشرد في الولايات المتحدة يعيش على هامش الحياة لكنه يعتمد على بنية تحتية تعمل على الوقود الأحفوري. ومع ذلك فقد كان هذا الأثر أكبر بعشر مرات من أثر الكربون الذي يخلفه شخص يعيش في أفريقيا. إن المشكلة متعلقة بالنظام القائم. فليس من باب المصادفة أن تنشأ فكرة الهوس بأثر الكربون الذي يخلفه الأفراد عن شركة British Petroleum في محاولة لتحويل الانتباه عن مسؤولية الشركات الكبرى.

بدأت الأشياء تتغير بالنسبة إليّ في سنة ٢٠١٤، عندما انتقلتُ إلى "جامعة ماساتشوستس للتكنولوجيا". وصلتُ إلى الحرم الجامعي المزين بالفن المعاصر: أربعة أميالٍ من الشريط الأزرق التحذيري الممدود على طول الجدران الخارجية للأبنية والطبيعة. كانت ارتفاعات الشريط متفاوتة، مرتفعة عن الأرض دائماً، تنزل أحياناً إلى مستوى الكاحل، ثم ترتفع إلى مستوى خصري وأنا في طريقي إلى مكتبي، ثم تمتد عبر الأبواب والنوافذ. كان الشريط يحمل رسالة مطبوعة تقول: "مستوى الفيضان الناجم عن التسخين الحراري – أخبروا MIT: تخلصوا من الوقود الأحفوري". كان الشريط الأزرق، الذي وضعته جمعية Fossil Free الطلابية، يؤشر إلى المستوى الذي سيرتفع إليه الفيضان في حرم الجامعة من جراء عاصفة بحرية بارتفاع خمسة أقدام – كتلك التي ضربت بوسطن في سنة ٢٠١٢ – نتيجة المستويات البحرية المتوقعة في سنة ٢٠٥٠. ومن المتوقع أن يأتي الفيضان على MIT.

بعد تركيب الشريط، فرض الطلابُ "حوار التغير المناخي" على مدار العام برعاية الجامعة، إذ تقوم لجنة مكونة من الطلبة والكلية والإداريين بتشكيل بعض المقترحات. وقد تمثلت إحدى النقاط التي تم التركيز عليها في سحب MIT للمنح المقدرة بمبلغ ١٨ مليار دولار والمستثمَرة في الشركات المنتجة للوقود الأحفوري. لعبت المقاطعة المالية دوراً تاريخياً في الضغط على الجهات المنتفعة، من حملات مقاطعة السكر التي ساهمت في إنهاء نظام العبودية البريطاني إلى الحملة ضد النظام العنصري في جنوب أفريقيا. صوّت ٩ من أعضاء اللجنة مقابل ٣ بأن على MIT أن تسحبَ أموالَها المستثمرة في الفحم والقطران المستخرجين من الوقود الأحفوري واللذين يشكلان خطراً كبيراً على البيئة، كما حصل إجماعٌ على إنشاء "هيئة استشارية أخلاقية" للنظر في توزيع المنح المقدمة للجامعة.

شعرتُ كباقي الطلبة بنوعٍ من الخيبة عندما أعلنت الجامعة، بعد انقضاء العطلة الصيفية – وبعد التشاور مع "الشركة" و"مجلس أمناء الجامعة" – أن "خطة العمل المناخي" الأولى سوف تتجاهل توصيات لجنتها نفسها. (كان ديفيد كوش David Koch، المعارض الأكبر للتشريع المناخي الأميركي، في ذلك الوقت عضواً دائماً في "شركة MIT" وواحداً من أكبر المتبرعين للجامعة). لم تسحب الجامعة أموالَها المستثمَرة ولم تتبلور أي أخلاقيات متعلقة بالموضوع كله.

قررتُ عندئذٍ الانخراط في تلك الحملة بشكلٍ أكثر جدية، فساعدتُ في تنظيم احتجاج ضد القرار لمؤازرة الطلاب الذين

احتلوا ردهات الكلية خارج مكتب الرئيس للمطالبة بمزيد من الإجراءات. قاد الطلبة التظاهرات الاحتجاجية، وساهمت مع آخرين من الكلية في تقديم الطعام والدعم الأخلاقي. كانت الاحتجاجات هزيلة في بعض الأحيان، إذ تمثلت في بعض الأجساد القابعة في الردهات، لكنها استمرت أربعة أشهر متواصلة وصولاً إلى ربيع سنة ٢٠١٦، وقد أدت في النهاية إلى تقديم بعض التنازلات. لم تسحب الجامعة الأموالَ المستثمرة، ولكن تم تأسيس لجنة استشارية لمتابعة تقدم استراتيجية MIT بخصوص "ارتباطها" بشركات الوقود الأحفوري، بالإضافة إلى منتدى يتناول أخلاقيات التغير المناخي. لم يكن حلاً مثالياً. ولكن بعد ست سنوات، تقوم مجموعة طلابية أخرى تُعرف باسم "MIT Divest" بالضغط على إدارة الجامعة مرة أخرى.

لا أروي هذه القصة لأنها تمثل حكاية نجاح - أو فشل - بل لأنها تبيّن الحاجة إلى عناصرَ يسعون إلى التغيير. فقد تغلّبتُ على عطالتي لأنني وجدتُ مكاناً للعمل الجماعي وفرصة واقعية لإحداث بعض التغيير. لم يكن بمقدور MIT تجاهل الطلبة؛ تجنباً للمشكلات على الأقل. فبسبب الطلاب صار لدينا "خطة عمل مناخية" في الدرجة الأولى. وعلى الرغم من أنّ مشاركتي لم تأتِ بالنتيجة التي كنت آمل فيها، فقد كانت المرة الأولى التي أحاول فيها تحمّل المسؤولية عن العدالة التي قامت آيريس ماريون يونغ بتفصيلها وتحليلها.

قلتُ إنني لا أشكل نموذجاً يُحتذى به، ولا يزال الأمر على هذه الحال. فمنذ سنة ٢٠١٥، ألقيت محاضرات حول العدالة

المناخية هنا وهناك وتناولت الموضوع في مقالات نشرتها على الإنترنت. وقبل ثلاث سنوات، أسستُ مساقاً أكاديمياً حول أخلاقيات التغير المناخي مع أحد الزملاء في IMT. أعرف أن هذا ليس كافياً. فما الفائدة من تدريس الأخلاقيات المناخية؟ لخلق الوعي اللازم، ربما – ولكن لمَ تدرس هذا المقرر إن لم تكن مهتماً أساساً؟ بهدف بناء المجتمع وتعميق الفهم بالمشكلات التي تواجهنا. آملُ أن يقوم الطلابُ الذين أدرّسهم بتحمّل المسؤوليات التي لم أتحملها أنا. لديّ شعور كبير بالذنب نتيجة تقصيري في هذا المجال.

ربما تشاركونني هذا الشعور بالذنب فيما يخص القضايا التي تهمّكم مثل الاضطهاد الجماعي، والفقر، والتصويت، والحقوق المدنية. هل نفعل كلّ ما في وسعنا لمحاربة الظلم؟ إنه سؤال موجّهٌ للجميع. أما بالنسبة إلى فلاسفة من أمثالي فإنه يأخذ شكلاً معيناً يستحضر الجدالات القديمة حول النظرية والتطبيق. فكارل ماركس مشهورٌ بأطروحته الحادية عشرة حول لودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach (الفيلسوف والأنثروبولوجي الألماني): "لقد اكتفى الفلاسفة بتأويل العالم بطرق متعددة؛ لكن الأهم من هذا هو تغييره". يُنهي بِن لورنس مقالتَه حول عامل التغيير بتعبيره عن خوفه من أن "تعمل المؤسسات الأكاديمية على إبعاد الفيلسوف عن عناصر التغيير الأخرى، وخاصة عندما تعاني هذه العناصر من الظلم والقمع". ويتمثل هذا الخوف في حياة ثيودور أدورنو وأعماله.

ولد أدورنو في فرانكفورت في سنة ١٩٠٣ لأبٍ يعمل في

تجارة النبيذ وأمٌّ تمتهن الغناء. كان أدورنو متميزاً وموهوباً، فكان يعزف مقطوعات بيتهوفن Beethoven وهو في الثانية عشرة من العمر. ثم انكبّ لاحقاً على دراسة التأليف الموسيقي مع آلبان بيرغ Alban Berg. لكنه التحق بالمنظرين النقديين الذين شكلوا "مدرسة فرانكفورت"، فعمل في كتاباته على الكشف عن الايديولوجيات التي تعيق التقدم الإنساني. وبصفته يهودياً في ألمانيا، مُنع أدورنو من التدريس في سنة ١٩٣٢. غادر إلى أوكسفورد بعد ذلك بسنتين لينكب على الدراسة مع الفيلسوف البريطاني غيلبرت رايل Gilbert Ryle. وفي أكسفورد، كتب أدورنو دراسته ضد موسيقا الجاز المنشورة تحت الاسم المستعار الملائم هكتور روتفايلر Hektor Rottweiler. لم يكن أدورنو معجباً بالثقافة الشعبية.

انتقل أدورنو إلى مدينة نيويورك في سنة ١٩٣٨ ومن ثم إلى لوس أنجلس التي أصبحت موطناً له مع مهاجرين ألمانيين آخرين منهم الكاتب المسرحي برتولت بريخت Bertolt Brecht، والروائي توماس مان Thomas Mann، والمؤلف الموسيقي أرنولد شوينبرغ Arnold Schoenberg، والتي لُقّبت فيما بعد باسم "وايمار على المحيط الهادئ". وفي أميركا كتب أدورنو عدداً من الكتب التي اشتُهر بها مثل: *Dialectic of Enlightenment* [**جدل التنوير**] (بالاشتراك مع المنظّر النقدي ماكس هوركهايمر Max Horkheimer)، و Philosphy of New Music [فلسفة الموسيقا الجديدة]، و *Minima Moralia*. عاد أدورنو إلى فرانكفورت في سنة ١٩٤٩ وعاش هناك حتى وفاته بعد عشرين عاماً،

حيث أنهى العملين الرائعين: Negative Dialectics [الديالكتيك السلبي] و*Aesthetic Theory* [**نظرية استطيقية**].

يهمّنا أدورنو هنا لأنه كان ناقداً مُرّاً للرأسمالية الصناعية، نتيجة تأثره بماركس، تخلّى بشكلٍ ما عن فكرة الالتزام السياسي البنّاء. يتميز أدورنو بالسلبية التي تصل إلى حدٍّ هزلي في بعض الأحيان. ففي كتابه *Minima Moralia*، يبدو مزيجاً من الزعيم الروحي الفلسفي والعَمّ النَّكِد الذي يُطلق تعليقاتٍ لاذعة حول تفاهة الحياة المعاصرة. "لقد نسينا كيف نقدم الهدايا"، يكتب أدورنو في أحد السياقات:

> إن العطاءَ الحقيقي ينطوي على متعةٍ تتأتى من تخيّلِ متعة المتلقي. فهو يعني الاختيار، وصرف الوقت، وتعطيل الأعمال، والتفكير في الآخر بصفته ذاتاً؛ إنه نقيضُ اللّهو. لم تعد الغالبية قادرة على فعل هذا. ففي أفضل الحالات يعطونَ ما يحبّون تلقّيه، ولكن بدرجاتٍ أسوأ قليلاً.

تكمن ذريعة هذا التذمّر في رؤية مقلقة للعالم: "لقد صارت الحياةُ التي عرفها الفلاسفة يوماً ما فضاءً للتجربة الشخصية قائماً على الاستهلاك الصرف نجرّه وراءنا كذيلٍ لعملية الإنتاج المادي مجردٍ من الاستقلالية أو الجوهر الذاتي". نحن الأمواتُ الأحياء، نعيش بلا أي أمل أو رؤية مستقبلية.

شهدَ أدورنو فشلَ الثورة الألمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى. فقد خمدت الثورة الاشتراكية التي قادها العمالُ الذين

قاتلوا في الحرب خلال سنة واحدة، وقضى عليها الائتلافُ المركزي لجمهورية وايمار. فإن لم تنجح البروليتاريا في لعب الدور التحويلي الذي تخيّله ماركس، فليس هناك إذاً أي عاملٍ قادر على التغيير. وفي هذه الحالة، كل ما علينا فعله هو الانسحاب إلى المؤسسة الأكاديمية والتنظير حول التناقضات المجتمعية بانتظار تغيّر الظروف القائمة. عبّر جورج لوكاش György Lukács، معاصر أدورنو، عن استيائه وسخطه من هذا الانسحاب: "لقد اختار قسمٌ كبير من المثقفين الألمان، ومن بينهم أدورنو"، كتب لوكاش، "الإقامةَ في Grand Hotel Abyss... وهو فندق جميل مجهّز بكافة أساليب الراحة يقع على حافة الهوّة، على حافة العدم، على حافة العبث".

كان لوكاش على حق. فمع اندلاع الاحتجاجات الطلابية في فرانكفورت في سنة ١٩٦٨، استدعى أدورنو قوات الشرطة لاعتقال الطلاب. ردّ الطلاب بمقاطعة محاضراته ومطالبته بالاعتذار العلني. وقد وصلت المقاطعة إلى ذروتها عندما قامت الطالبات المحتجات بـ"تطويقه على المنبر والكشف عن صدورهنّ ورشّ بتلات التوليب والورد عليه". ألغى أدورنو المحاضرة وفرّ من القاعة. وعندما تحول الطلابُ إلى نشطاءَ سياسيين – كما فعلت أنجيلا ديفيس Angela Davis عندما انضمّت إلى جماعة "الفهود السود" إبان عودتها من فرانكفورت إلى الولايات المتحدة في سنة ١٩٦٧ – سخر منهم أدورنو وقلّل من أهميتهم. "قال إن رغبتي في الانخراط المباشر في الحركات الراديكالية السائدة في ذلك الوقت أشبه

بطالبِ الدراسات الإعلامية الذي يقرر أن يصبحَ عاملاً تقنياً في الإذاعة"، كتبت ديفيس فيما بعد. لكن ديفيس صارت أستاذة في الفلسفة، وداعية سياسية مصنفة بين أهم الأشخاص المطلوبين على لائحة "مكتب التحقيقات الفيدرالي"، وناقدة رؤيوية لمجمّع السجن الصناعي.

يشكل أدورنو، بالنسبة إلي، قصة تحذيرية: إنّه مفكر رائع أقنعَ نفسَه أن التدريس والكتابة بديلان عن المقاومة. وهذا عبارة عن مجازفة مهنية في المؤسسة الأكاديمية ونوع من الفساد الفكري. فحتى عندما يكون عملُنا مؤثراً، كما هو في بعض الأحيان، فإن علينا تقديم المزيد في سياق تحمّلنا للمسؤولية عن العدالة. وينسحب الشيء نفسه على الجميع؛ فمن ذا الذي يستطيع القول إن ما يفعله كافٍ؟

يمكننا الإفادة من أدورنو هنا. إذ يتأتى تشاؤمه، وانسحابُه، من إيمانه – كما جاء في *Minima Moralia* – بأن "الحياة الخاطئة لا يمكن أن تُعاشَ بشكل صحيح". وكان يعني أنه ليس بمقدورنا أن نعيش في أوضاع ظالمة تفسد جميع أوجه الحياة الاجتماعية؛ حتى إننا عاجزون عن تصوّر الحياة المزدهرة. لكن مقولاته هذه تنطوي على حقيقة عادية ومبتذلة. فنحن ندرك أن هناك حدوداً لما يمكن أن نفعله والطريقة التي نعيش بها تبعاً لإمكاناتنا وظروفنا. إذ لا يمكننا جميعاً – ولا يمكن لأيٍّ منا، ربما – أن نكون سيمون فايل. فالطريقة التي نعيش بها تعتمد على نفسيتنا وظروفنا الاجتماعية، وإدراكنا المتحيّز للعالم الاجتماعي، وحاجتنا إلى الحفاظ على توازننا،

والالتزام بواجباتنا تجاه الآخرين. (هناك أسئلة صعبة هنا تتعلق بما يمكننا أن نطلبَه من الأشخاص الذين يتعرضون للظلم والذين يشكل البقاءُ بالنسبة إليهم تحدياً بحد ذاته). ولكن على الرغم من إدراكنا لحدودنا هذه، فإننا لا نعرف مواقع هذه الحدود. والنتيجة هي أنه عندما أسأل نفسي إن كنت أقوم بواجباتي لتحمّل المسؤولية عن العدالة، فسوف يكون من باب المصادفة الأنيقة إن جاء الجواب بالإيجاب. فما احتمالات وصولي إلى أقصى ما يمكنني أن أفعله أو أتوقعه من نفسي؟ أقرب إلى الصفر، على ما أعتقد. والنتيجة هي أنني واثقٌ من تقصيري. ربما يكون تقصيري هذا واضحاً. لكن هذه الطريقة في التفكير تنسحب على الغالبية، وحتى على أولئك الذين يقدمون الكثير ويكرسون حيواتهم للتغيير الاجتماعي. إذ لا يمكنهم التأكد من أن ما يفعلونه كافٍ. ففي هذه الأوضاع المليئة بالظلم، نجد أنفسنا مرغمين على التشكيك بقدرتنا على العيش الهنيء.

ينطوي هذا الرأي على تعاليمَ وشيءٍ من الطمأنَة. علينا ألا نشعر بالسوء الشديد لشعورنا بالسوء؛ إذ إن إحساسَنا بالذنب ليس غلطة. والأهم من ذلك، يجب ألا نسمح لهذا الشعور بإحباطنا وتَسخيفِ جهودنا وتقزيمها. فربما تكون ضئيلة، ولكن يجب على ذلك ألا يقودنا إلى الانسحاب والاستسلام. فكل خطوة نقوم بها نحو العدالة تنطوي على قيمة ما، وكل خطوة تقود إلى خطوة أخرى. وعلى الرغم من تأثيرنا الفردي المحدود، فإنّ المحصّلَ الناتج عن عمل الملايين ليس سوى مجموع عمل الأفراد؛ هناك عملٌ جماعي على المستويات

كافة، من الاتحادات المحلية إلى الاحتجاجات والحملات السياسية.

يلجأ البعض إلى القنوط واليأس في مواجهة حجم البؤس الإنساني: "ما أفعله ليس مهماً"، يقول هؤلاء، "بما أن الملايين من البشر سوف يعانون على أيّ حال". لكن هذه الطريقة في التفكير خاطئة. ربما لا تفعل ما فيه الكفاية، لكن الفارقَ الذي تصنعه عندما تنقذ حياةً هو نفسه، سواء أنقذتَ حياةً من حياتين أو حياةً من مليوني حياة. ربما لا يغير احتجاجٌ ما العالمَ، لكنه يساهم في التغيير. فمن الخطأ تجاهلُ هذه القيمة المضافة. فنحن نرتكب الخطأَ نفسَه عندما نجلد أنفسَنا لمعرفتنا أن الآخرين يعانون أكثر منا. "ربما يكون الدرسَ الأهم الذي تعلّمته"، كتب الشاعر ريتشارد هوغو Richard Hugo، "وربما يكون أهمَّ درسٍ يمكن للمرء تعليمه. أنت إنسانٌ ولك كامل الحق في التمتع بحياتك". لك الحق بالتمتع بمعاناتك أيضاً.

هناك موضوعة أخيرة تدفعني إلى التعاطف مع أدورنو، وتتمثل في ارتباطه العميق بالفن والفكر المجرد. ربما أخطأ في الانسحاب إلى Grand Hotel Abyss، والاستماع إلى رباعيات بيتهوفن الأخيرة، في الوقت الذي كان قادراً على مساندة الطلاب في فرانكفورت. ومما لا شك فيه أن أدورنو كان مخطئاً في رأيه حول موسيقا الجاز. لكنه كان محقاً في مقاومة ما نسميه "استبداد التحسين"؛ أي الشعور الذي ينشأ في خضم الأزمات بأن أهم ما يمكن القيام به هو محاربة الظلم لجعل الأشياء أقلَّ سوءاً مما هي عليه. إذ كيف يمكننا الاستماع إلى الموسيقا، أو

الاستغراق في المسائل التأملية المرتبطة بالفلسفة والعلم، في الوقت الذي يحترق فيه الكوكب؟ ولكن على الرغم من إلحاح العمل السياسي، فإنّه ليس الأمر الوحيد المهم.

لا يمكن له أن يكون، في حقيقة الأمر. فإذا كان أفضلُ ما يمكننا فعله يتمثل في الحدّ من الظلم والمعاناة الإنسانية، بحيث لا تبدو الحياة سيئة بشكل إيجابي، فلن يكون للحياة أي هدفٍ على الإطلاق. فإن لم تكن الحياة الإنسانية خطأً، فلا بد أن تكون هناك أشياء مهمة ليس لأنها تحلّ مشكلة ما أو تلبّي حاجةً نفضل التخلي عنها، بل لأنها تجعل الحياة جيدة بشكل إيجابي. إذ إنها ستنطوي على ما أسميتُه "القيمة الوجودية". فالفن، والعلم المحض، والفلسفة النظرية تنطوي كلها على قيمة من هذا النوع. وكذلك الأنشطة اليومية العادية كسردِ القصص المضحكة، والرسم، والسباحة أو الإبحار، والنجارة أو الطبخ، والألعاب التي نلعبها مع العائلة والأصدقاء – أي ما أسمتها الفيلسوفة زينا هيتز Zena Hitz "الأشياء الإنسانية الصغيرة". إذ إن أهمية هذه الأشياء لا تكمن في حاجتنا لها كعاملٍ يساعدنا على العودة إلى أعمالنا، ولكن في كونها تشكل هدفَ العيش. فأي مستقبل خالٍ من الفن أو العلم أو الفلسفة، أو الأشياء الإنسانية الصغيرة، سيكون قاتماً تماماً. وبما أن هذه الأشياء لن تقوى على البقاء دون رعايةٍ خاصة منا، فإننا مسؤولون عن استمرارها أيضاً.

عندما التقت السّيمونتان – فايل وبوفوار – أخيراً في ساحة السوربون، قالت فايل لبوفوار إنه لا شيء يهم باستثناء الثورة التي

ستُطعم الفقراء. أجابت بوفوار بأن علينا أيضاً الاهتمام بالمعنى الذي تنطوي عليه الحياة. ردّت فايل بشيء من الفظاظة: "من الواضح أنكِ لم تعاني قطّ من الجوع". على الرغم من أن الكلمة الأخيرة كانت لفايل، فإنّ بوفوار كانت مصيبة فيما قالته. فعندما أفكر في الشرور التي يحملها التغير المناخي، فإن جزءاً من القلق الذي أشعر به يتمحور حول معاناة الملايين من العواصف والفيضانات والجفاف والمجاعات، لكن الجزءَ الثاني يتمركز حول الدمار الثقافي. أفكر في التاريخ الذي سيغرق، والتقاليد التي ستتلاشى، وبؤس الفن والعلم والفلسفة: لن يكون هذا عالماً يمكننا أن نتخذ منه وطناً وسكنى. فإن لم نتمكن من تأمين مستقبل أفضل، فما المعنى الذي يمكننا أن نجده في الحياة اليوم؟

الفصل السادس

العبث



صرتُ فيلسوفاً في سنّ السابعة أو الثامنة، وذلك بعد كتابة ذلك المقطع الشعري الوحيد في ساحة مدرسةٍ خالية. ولكن لم تكن الوحدة هي التي صنعت مني فيلسوفاً، بل ذلك الشعور بالحيرة والقلق. أتذكر كيف كنت أحدّق، خلال الاستراحة بين الدروس، في جذوع الأشجار المتغضنة في الساحة وأشعر بالذهول لمجرد وجود الأشياء. فقد أثارت فيَّ فكرة عدم وجود الأشياء نوعاً من القلق أعرف الآن أنه يتماهى مع فكرة جان–بول سارتر عن "الغثيان"؛ أي التنبّه للواقعية الفجة للأشياء، وماهيّتها العرضية الطارئة، ومقاومتها المطلقة للمنطق. ماذا لو توقف كل شيء عن الوجود؟ ولم لا؟

من قبيل المصادفة – أو القدر – يشعرُ بطلُ رواية سارتر *La Nausée* [**الغثيان**] بالانزعاج من جذوع الأشجار أيضاً. "لم أفهم معنى 'الوجود' إلا في الأيام الأخيرة فقط"، يقول بطل الرواية.

> الوجود في كل مكان، بشكل لامتناهٍ ومفرطٍ، دائماً وأبداً وفي كل مكان – لا يحدّه شيء سوى الوجود...
> كنت أتوقع في أي لحظة أن أرى جذوعَ الأشجار وهي تتغضّن كالعصيّ المنهكة، ثم تتقوّض وتهوي على الأرض مشكلةً كومة سوداءَ لينة ومطوية. لم تكن تطلب الوجودَ، لكنها وُجدت رغماً عنها. لذلك انطوت على نفسها بهدوء وصمت؛ تصاعد النسغُ ببطءٍ عبر الجذوع بشيء من التردد، وغاصت الجذورُ ببطءٍ في التراب.

إن الواقعَ يتميز بنوعٍ من المجانية المذهلة والمخيفة في آن.

الحيرة والهمّ، القلقُ والرهبة: هذه المشاعر هي التي قادتني إلى الفلسفة التي لا تكتفي بالتركيز على جذوع الأشجار بل تسعى لتطالَ الوجودَ الكليّ. "لماذا يوجد شيء بدلاً من اللاشيء؟"، تساءل الموسوعيّ ولهلم لايبنتز Wilhelm Leibniz في مطلع القرن الثامن عشر. وربما تمثل الردُّ الأفضل في الإجابة التي قدّمها الفيلسوف الأميركي سيدني مورغنبِسر Sidney Morgenbesser: "لو لم يكن يوجد شيء، كنت ستعبّر عن استيائك أيضاً!". إنه سؤال مستحيل، لكن يجب ألا يمنعنا ذلك من طرحه.

لا يتمحور موضوع العبث حول التفسير بل حول المعنى. ومع ذلك فإنه يأتي من المنظور نفسه؛ أي المنظور الذي نتأمل من خلاله الكونَ ومكانَ الإنسانية فيه، حيث يبدو التاريخُ البشري كله مجرد طرفة عينٍ كونية. صارت عبثية الحياة فكرة

مبتذلة. تصوروا منظرَ الأرض من الفضاء، كِلّتنا الزرقاء التي تدور في الظلام، ثم تخيلوا عدسة الكاميرا وهي تبتعد عن الأرض لتلتقطَ النظامَ الشمسي، بينما تتقلص الأرض في المسافة، ثم تظهر مجرّتُنا التي تحتوي على مئة مليارٍ من النجوم، معظمها فضاء خاوٍ، وتشكل واحدة من مليارات المجرات الموجودة في الكون التي تبعد أكثر من مليارات السنين. كم نبدو صغيرين وتافهين في الفضاء الشاسع والزمان المتطاول بلا نهاية. من المضحك أننا نعطي لأنفسنا هذه الأهمية كلها. من منا لم يشعر في وقتٍ من الأوقات بعبثية الأشياء؟

علينا أن نتعامل مع هذه المشاعر. فالشعور بالعبث مزعج بحد ذاته، لكنه يرتبط بالمشقات الأخرى التي تفيض بها الحياةُ الإنسانية. إن استكشافَ العبث يُعيدنا إلى الحب والفَقد، إلى السرد والأشياء غير المثالية، إلى الإدراك والاهتمام. سوف نشق طريقنا عبر العبث من خلال التحديق في الفراغ والتأمل في احتمال انقراض البشرية. سوف نواجه ظلمَ العالم. وفي وسط العبث، سوف نكتشف معنى الحياة. فالقول إن الحياة تنطوي على معنىً يعني القولَ إنها ليست عبثية. وعلينا أن نتساءل عن معنى ذلك.

إن مقولة انكباب الفلاسفة على التفكير بمعنى الحياة تعادل في ابتذالها مقولة عبثية الحياة. فعندما أجازف بالاعتراف لشخصٍ غريب أنني أمتهن تدريسَ الفلسفة، أتعرض أحياناً للسؤال التالي: "قل لي، ما معنى الحياة؟". لديّ إجابة معلّبة وجاهزة: "اكتشفنا ذلك في الخمسينيات من القرن العشرين،

ولكن علينا أن نتكتّمَ على الأمر وإلا فإننا سنخسر عملنا؛ يمكنني أن أفشي لك السر ولكن عليّ أن أقتلك بعد ذلك". وفي حقيقة الأمر، نادراً ما يفكر الفلاسفة الأكاديميون بهذا السؤال، وعندما يخطر لهم سرعان ما يتناسونه بصفته شيئاً تافهاً.

من المؤكد أن السؤال غامض. "ما معنى الحياة؟" نسأل، ثم نتساءل عن طبيعة السؤال الذي نطرحه. يمكن إخفاءُ مدى تجاهلِ السؤال من خلال استبدالٍ نابعٍ عن حُسن النيّة. ولذلك فإن الفلاسفة يسألون عن المتطلبات اللازمة للمرء لكي يعيش "حياة ذات معنى". وهذا هو الموضوع الذي يتناوله *Meaning in Life and Why It Matters* [المعنى في الحياة وأسباب أهميته]، وهو كتابٌ مقروء وتثقيفيّ للفيلسوفة سوزان وولف Susan Wolf. تُعتبَر وولف نموذجية هنا في إزاحتها للسؤال – من معنى الحياة ككل إلى حيوات الأفراد – وفي خطوط إجابتها العريضة. فتبعاً لوولف، إن الحياة الغنية تعني الانخراط، بسعادة ونجاح، في الأنشطة المهمة. ربما يتضمن هذا العلاقات مع الآخرين والاهتمام بالأشخاص الذين نحبّهم، أو ربما يقوم على البحث عن العدالة، أو ربما يتمثل في الفن أو العلم أو الفلسفة، أو العمل المنتج أو المتعة.

يأتي التهديدُ الفلسفي هنا من العدَمية؛ أي من الفكرة القائلة بتفاهة الأشياء. يعبّر ليو تولستوي Leo Tolstoy، في *Confession* [اعتراف]، بصورة أنيقة عن هذا التهديد ويقدم توصيفاً لأزمةٍ وجودية: "ثم توقفت حياتي. كنت أتنفس، وآكل، وأشرب، وأنام، ولم يكن في وسعي إلا أن أتنفسَ وآكل وأشرب وأنام؛

لكن الحياة نضبت مني لأنني لم أملك أي رغباتٍ أرى في إشباعها شيئاً منطقياً عليّ أن أقوم به". إن العدمية شكلٌ من أشكال الشكوكية الفلسفية، وعلى غرار الشكاك الذي أتينا على ذكره في الفصل السابق، الذي أنكرَ أهمية الأشخاص الآخرين، لا يمكن دحضُ العدميّين من خلال الردّ على مقولاتهم. إذ لا يمكنك إثباتُ أهمية أي شيء إن لم تكن مقتنعاً بأهمية الأشياء. فإن دخلتَ في نقاشٍ مع العدَمي، فسوف تضطر إلى المماطلة. لكن هذا لا يعني أن العدميّ أو الشكاك على حق أو أننا لا نعرف أنهما على خطأ، بل يعني أن ما يُضفي القيمة على عالمنا – في المقام الأول – لا يتمثل في نقاشٍ أو حوارٍ ما بل في الاهتمام.

علينا أن ننتبه أن السؤال عن معنى الحياة مختلف عن التساؤل حول الطريقة التي تضمن حياة غنية. فبالنسبة إلى وولف، فإن حيوات بعض الأشخاص غنية بينما لا تنطوي حياة بعضهم الآخر على أي نوعٍ من الغنى. والمعنى الذي يهمّها هنا يتعلق بنوعٍ من الملكية الشخصية. لقد عاش جيرارد ونستانلي حياة غنيةً، وكذلك آيريس مردوك وبيل فيك. أما بارتلبي، الناسخ، فلم يعِش هذا النوع من الحياة. أما عندما نتساءل إن كانت الحياة ككل تنطوي على معنىً ما، فإننا لا نتساءل عن شيء يختلف من حياة إلى أخرى. تقدم العبثية إجابة واحدة للجميع أو أنها لا تأتي بأي إجابة على الإطلاق. فما معنى الحياة الإنسانية إذاً؟

هذا هو السؤال الذي يميل الفلاسفة إلى تجاهله لأنه لا ينطوي على أي معنى. النقطة المهمّة هنا هي "المعنى". فما الذي تعنيه هذه الكلمة، بحق السماء، في عبارة "معنى

الحياة"؟ نتحدث عن معاني الكلمات أو عن المعاني اللغوية، عن معنى لفظة ما أو معنى الأشياء المكتوبة في كتابٍ ما. فعندما نتساءل عن معنى الحياة، هل نتساءل إن كان للحياة معنىً بهذا المعنى؟ هل يمكن أن تكون الحياةُ الإنسانية جملةً في لغةٍ كونية ما؟ ربما. ربما تكون هناك كائنات غريبة تتواصل من خلال أنشطة الجنس البشري على مدى قرونٍ من الزمن، حيث تمثل الثوراتُ بالنسبة إليها فواصلَ وحقب الازدهار أو النكوص نوعاً من الكلمات. وربما تقع هذه الكائنات على نصٍّ تخلّقَ مصادفةً في التاريخ الإنساني، على غرار نص *Hamlet* [**هاملت**] الذي أنتجته القرودُ على آلاتٍ كاتبة. إن حقيقة كهذه ستكون مذهلة. يهمّني جداً أن أعرف ما سنقوله. لكننا لا نبحث عن المعنى هنا. فأن نكونَ حبراً غافلاً في مخطوطة غريبة يعني التأكيد على عبثيّتنا. ربما يُفصح لنا عن معنى الحياة الإنسانية بالنسبة إلى الكائنات الغريبة، ولكن ليس ما تعنيه بالنسبة إلينا.

ربما علينا ألا نتشبّثَ بـ"المعنى". ماذا لو تحولنا إلى التساؤل عن هدف الحياة أو غرضها؟ يمكن للإنسانية أن تلعبَ دوراً، أو تؤدي وظيفة، في نظامٍ أكبر. تبدو الحياة في كتب *Hitchhiker* [رحّالة الطريق] لدوغلاس آدامز Douglas Adams جزءاً من تصميمِ كومبيوتري مجَريّ مصمم للبحث عن معاني "الحياة"، و"الكون"، و"كل شيء". (والجواب المفاجئ هو "٤٢".) ولكن إن كنا عجلاتٍ في آلةٍ كونية، فإن اكتشافنا لوظيفتنا لن يُفصحَ لنا عن معنى الحياة ولن يلامسَ معاناتنا الوجودية. يتناول

الفيلسوف توماس نايغل Thomas Nagel هذه الفكرة بشيء من التجهّم:

> لو اكتشفنا أننا ننمو ونكبر لنؤمّن الغذاءَ لمخلوقاتٍ أخرى مولعة باللحم البشري خططت لتحويلنا إلى شرائحَ لذيذة قبل أن يقسو لحمُنا ويتليّف – حتى لو اكتشفنا أن مربيّ حيوانات قد اعتنوا بالجنس البشري لهذا الغرض بالذات – فإن ذلك لن يضفي أي معنىً على حياتنا.

ربما تعتقدون أن المشكلة تكمن في الوظيفة. "علينا أن نعترف أن الشكل المعتاد للخدمة المقدمة لكائنٍ أعلى يختلف عن هذا"، يقول نايغل، "فمن المفترض أن نتأملَ عظمة الله ونكونَ جزءاً من هذه العظمة، على سبيل المثال، بطريقة مختلفة عن احتفاء الدجاج بعظمة طبق الدجاج المطهي مع النبيذ". هذا صحيح. لكن هذا لا يساعدنا على فهم سؤالنا. إذ تبقى الوظيفة وحدها قاصرة عن إضفاء المعنى على الحياة، على الأقل ليس بالمعنى الذي يهمّنا؛ أي أن "المعنى" في عبارة "معنى الحياة" لا يعني الوظيفة.

هنا يُعلن الفلاسفة استسلامَهم. تذكروا فكرة فتغنشتاين حول "افتتان ذكائنا باللغة". ربما فتنَتنا الكلماتُ وسوف تتلاشى مشكلة العبث عندما ندرك أن مسألة معنى الحياة مجردة من المعنى. (أو ربما تجعل من الأشياء أسوأ مما هي عليه؟ فما الذي يمكن أن يكون أكثرَ عبثيةً من اكتشاف المرء أن أعمقَ أسئلته لا

ينطوي على أي معنى؟). لكنني لست مقتنعاً هذه المرة. فبغض النظر عن غموض هذا السؤال، إلا أنه لا يخبو أبداً بل يهمس في أذهاننا طوال الوقت. ما معنى الحياة؟ سنصل إلى مكانٍ ما، أخيراً، بالعودة إلى البداية.

"منذ فجر التاريخ"، يعلن كاتب المقالات المتبجّح، "تفكّرت الإنسانية في معنى الحياة". لكننا لم نفعل ذلك. إذ إن هذا الموضوع لا يظهر في كتابات أفلاطون أو أرسطو، أو سينيكا Seneca أو إبكتيتوس، أو أوغسطين Augustine أو الأكويني Aquinas، أو ديكارت أو هيوم أو كانط. فهم يتساءلون عن معنى العيش الهنيء، لكنهم لا يتساءلون عن معنى الحياة.

ظهرت عبارة "معنى الحياة" في سنة ١٨٣٤ على لسان فيلسوفٍ تخيليّ هو ديوجانس تيوفلسدروخ Diogenes Teufelsdröckh في رواية الكاتب البريطاني توماس كارلايل Thomas Carlyle الساخرة *Sartor Resartus* [**فلسفة الملابس**]. وتبعاً لتيوفلسدروخ، فإن العالَم الذي نعرفه هو الرداء الخارجي لله أو "الروح": "لذلك يحتوي موضوعُ اللباس الغني هذا، إذا ما فهمناه بشكل صحيح، كلّ ما فكّر فيه البشر، وحلموا فيه، وفعلوه، وصاروا عليه: فالكون الخارجي كله وما يحتويه لا يتعدى كونَه لباساً؛ كما أن جوهر العلم يكمن في فلسفة اللباس". من الصعب التعاطي مع الطرفة الممتدة التي تمهد الطريقَ لليأس الجدي. ففي فصل يحمل اسم "اللاالأبدية"، يندب تيوفلسدروخ عزلتَه عن العالم المحيط به: "بالنسبة إلي، كان الكونُ كله خالياً من الحياة، من الهدف، من الإرادة، وحتى

من العدائية؛ فقد كان محركاً بخارياً ضخماً وميتاً يتقدم بنوعٍ من اللامبالاة ليسحقَني ويمزقني إرباً". بهذه النغمة يتساءل عن معنى الحياة، ثم يشكل العبارة.

يمكننا أن نتلمّسَ إشارتين من هذا الكلام. أولاً، لم يكن التساؤل عن معنى الحياة مرئياً حتى القرن التاسع عشر. ثانياً، إنه سؤالٌ نطرحه في أوقات الشعور بالخواء أو الألم، عندما تبدو الحياة خالية من المعنى أو عبثية. إننا نطرحه عندما نعاني أو نحزن ولا نجد العزاء، وعندما نشعر بالوحدة والمرارة، وعندما يجتاحنا البؤسُ والظلم. فالحياة تنطوي على نقائصَ وعيوبٍ كبيرة. فهل تنطوي على أي معنىً؟ فالسؤال يلحّ علينا، كما حدث مع الوجوديين الأوائل من أمثال سورن كيركغارد Søren Kierkegaard، الذي عانى من القلق الكامن في الوجود الإنساني، عندما نخاف من فكرة غياب المعنى.

ما هو "المعنى" في عبارة "معنى الحياة"؟ عندما نبحث عن معنى عملٍ فنيّ، أو سردٍ قصصي، أو لوحةٍ، أو قطعة موسيقية، فما يهمنا ليس المعنى اللغوي – باستثناء حالة السرد اللفظي، ربما لا يكون هناك أي معنى – وليس الغرض أو الوظيفة التي يؤديها في نظام معين. فما نسعى إليه هو أهميته. نريد توصيفاً لما يفعله وكيف – أي ما "يدور حوله" بالمعنى الأوسع – إذ نتمكن من تحديد موقفنا نحوه. فنحن نبحث عن الحقائق التي توجّه شعورَنا. (غالباً ما تكون الإجابة معقدة ومتنوعة). فالتأويل هنا يوحّد الاهتمامَ والتفسيرَ والأثر. وهذه هي الحال بالنسبة إلى معنى الحياة. فالسؤال يتعلق بمشاعرنا تجاه الأشياء كلها، تجاه الوجود

كله وموقع الجنس البشري فيه. فمعنى الحياة سيكون حقيقةً عنا نحن وعن العالم الذي يجيب عن ذلك السؤال؛ حقيقة توجّه مشاعرنا وتقدم لنا الأسباب الموجبة لهذه المشاعر. لهذا السبب نميل إلى طرح السؤال عندما تقسو علينا الحياة. نريد أن نتصالحَ، بطريقة ما، مع الفقد والفشل والظلم والمعاناة الإنسانية. إذ إننا نأملُ في حقيقةٍ تعمل على التخفيف من اليأس الذي نشعر به.

يساعد هذا التأويل على تفسير توقيتِ السؤال وأسباب تشكله في تلك المرحلة التاريخية بالذات. فقبل القرن التاسع عشر، كانت الغالبية من البشر تؤمن بنظرة دينية إلى العالم تنطوي على إجابة. "إن الدينَ، أياً كان، هو ردّ فعل الإنسان الكليّ على الحياة"، كتب العالم النفسي وليام جايمس William James في كتابه *The Varieties of Religious Experience* [**تنويعات التجربة الدينية**] الصادر في سنة ١٩٠٢. "للوصول إلى [ردّ الفعل هذا] عليك أن تتجاوز واجهة الوجود وتغوصَ في ذلك المعنى الغريب للكون المتبقّي كله بصفته حضوراً أبدياً، سواء كان حميمياً أم غريباً، مروّعاً أم مسلياً، ظريفاً أم بغيضاً، والذي يمتلكه الجميع بدرجات متباينة". فعندما يعتنق المرء ديناً ما، يكون رد فعله الكلي إيجابياً أو ينطوي – في أسوأ الأحوال – على نوع من التصالح أو الخلاص. إذ تؤمن الأديانُ رؤىً من شأنها أن تحفظَ الكونَ المتبقي كله. فإن لم تكن تقدم معنىً للحياة، فإنها تؤصّلُ القناعة بوجود هذا المعنى، بغض النظر عن غموضه. فهناك حقيقة توجّه مشاعرَنا.

مضى ألبرت أينشتاين Albert Einstein إلى أبعدَ من ذلك،

فأكّد أن أيّ إجابة عن سؤال "ما معنى الحياة، أو الحياة العضوية ككل... لا بد أن تنطوي على دينٍ ما". المشكلة بالنسبة إليّ، كما بالنسبة إلى الوجوديين، تتمثل في كيفية الإقرار بمعنى للحياة في غياب رؤية دينية للعالم. فإن كان الله قد مات، هل تتصف الحياة الإنسانية بالعبثية؟

أولاً، علينا أن نعترف بعدم تمحور جميع الديانات حول فكرة الله. فبالإضافة إلى الديانات التوحيدية – اليهودية، والمسيحية، والإسلام – هناك دياناتٌ قائمة على تعدد الآلهة مثل الهندوسية، ودياناتٌ أخرى غير مبنية على وجود الآلهة مثل البوذية. من الصعب تحديد القواسم المشتركة بين هذه الأديان، أو ما يجعل منها دياناتٍ في مزاوجتها "لرد فعلٍ كليّ على العالم" مع معتقداتٍ وعقائدَ، وطقوسٍ وممارسات. لكن العنصر المشترك في جميع الديانات يتمثل في الإيمان بشيءٍ متعالٍ على العالم العادي – إن لم يكن الله، أو الآلهة، فهو قوة ميتافيزيقية من نوع ما، كما في عقيدة الفراغ البوذية والقول المذهل في انتفاء الذات.

أعتقد أن الدينَ ميتافيزيقيٌ في جوهره. فهو يقدم صورةً للعالم الكلي تعمل على توجيه رد فعلنا الكلي؛ أي كيف نشعر تجاه الحياة، والكون، وكل شيء. ويمكن لهذه الصورة أن تنطوي على علاقتنا بالله أو لا، لكنها تتمحور دوماً حول ميتافيزيقيا متعالية. خذوا البوذية، على سبيل المثال. فما يميز التأملَ البوذي عن اليقظة كطريقة للتحكم بالكرَب والضيق هو ذلك الهدف الرامي إلى استئصال المعاناة من خلال اكتشاف الحقيقة –

وبشكل خاص، الحقيقة القائلة بانتفاء وجودنا. فإن لم تكن أنت وأولئك الذين تحبهم حقيقيين بالطريقة التي كنتَ تفترضها، فإن الموتَ والفَقدَ يصبحان أقلَّ وطأة. (هذه هي الفكرة، على أي حال، لكنني لم أفهم أبداً لماذا لا تكون هذه "الحقيقة" مؤلمة بقدر الفكرة القائلة إن جميع من تعرفهم، بمن في ذلك أنت، قد ماتوا سلفاً). إن التكيفَ مع الحياة من خلال التأمل الهادف إلى السكينة، أو من خلال العلاج الكلامي، لا يعني التديّنَ أو معرفة معنى الحياة بما أنه لا ينطوي على اكتشاف أي حقيقة من هذا النوع.

بالنسبة إلى العديد من الأديان، يظهر معنى الحياة في حكمةٍ إلهية تبرّر الطريقة التي يتعاطى بها الله مع الإنسان. الحياة صعبة، ولكن هناك قصة بحاجة إلى سردٍ تنطوي على نهاية أفضلَ ربما تكون في حياة أخرى أبدية. فإن لم نعرف هذه القصة، فإننا نؤمن بوجودها خارج حدود إدراكنا. هكذا يُنهي الشاعر ألكسندر بوب Alexander Pope الرسالةَ الأولى من قصيدة Essay on Man [مقالة حول الإنسان] (١٧٣٤):

وما الطبيعة سوى فنٌّ عصيٌّ عليك
مصادفة، ووجهة، تفوت ناظريك
تناقضٌ، تناغمٌ، يفوق كلَّ فَهم
في جزئه شرٌّ، وكلّه نِعَم:
مع كل هذا الزّهو، والمنطق الخطّاء،
حقيقة جليّة، "كلّ موجودٍ لعلّة، علّةُ الموجودِ
هَديٌ من سماء".

تنطوي القافية والطباقات المتكررة على فكرة مفادها أن كل شرّ ينطوي على خير، وكل مظلمةٍ تخبئ انفراجاً، وأن هذه الحكمة الإلهية تصميمٌ دقيقٌ ومحكمٌ وخفيٌ لا يأتيه الباطل من أي صوب.

فصلَ الفلاسفة الحديثون هدفَ الحكمة الإلهية – التي تؤكد على صوابية الموجودات – عن عقائد الدين التقليدي. لذلك نرى لايبنتز يجادل، على أرضية منطقية، أن هذا هو أفضل العوالم الممكنة. أما جان–جاك روسو Jean–Jacques Rousseau فقد أرجعَ المصائبَ التي تحلّ بالحياة الإنسانية إلى عمليات النهب التي يقوم بها المجتمع، والتي يمكن تحجيمها ووضع حدٍّ لها. وقد أكد جورج فيلهلم فردريك هيغل في سنة ١٨٣٧ أن "الرؤية التي يجب أن تتخلّق عن الفلسفة... هي أن العالم الواقعي هو كما يجب أن يكون".

إذ كان بمقدور الحياة أن تحمل معنىً ما من دون الله، ومن دون الدين التقليدي، ربما يكون هناك بصيصٌ من الأمل بالنسبة إلى ملحدين من أمثالي. ما نحتاجه هو حقائق حول العالم، وموقع الإنسانية فيه، توجّه مشاعرنا تجاه الكون المتبقي كله. وتبعاً لوليام جايمس، فقد قالت مارغريت فوللر Margaret Fuller – المؤمنة بالفلسفة المتعالية – لتوماس كارلايل الذي طلع بعبارة "معنى الحياة": "أنا أقبل الكون". لم ينبهر كارلايل بهذه المقولة: وهل هناك شيء آخر يمكنك فعله؟ لكن رد الفعل العادي يميل إلى التشكيك. فحالما نضع الحكمة الإلهية جانباً، كما فعلتُ في بداية هذا الكتاب، فما هي الحقائق التي تخلصنا من المعاناة

التي لا نستحقها أو تقضي على الظلم الذي يسود العالم؟ كيف يمكننا أن نقبلَ الكون؟

والأسوأ من ذلك، لماذا علينا أن نعتقد بوجود طريقة معينة نشعر بها، أو أن الواقعَ يُملي رد فعلنا الكلي على الحياة؟ يأتي جايمس، مرة أخرى، برأي مقنع:

> من المزعج أن الحقائقَ متساوقة مع تعليقاتٍ شعورية متناقضة، بما أن الحقيقة نفسَها تخلق مشاعرَ متباينة تماماً في أشخاصٍ مختلفين، وفي أوقات مختلفة في الشخص نفسه؛ وليس هناك أي ارتباطٍ منطقي يمكننا أن نلاحظه بين أي حقيقة خارجية والمشاعر التي يمكن أن تثيرَها.

من المعروف أن الأمزجة المختلفة تتفاعل بطرائقَ مختلفة مع البؤس والرذيلة. رأى الفيلسوفُ ما قبل السقراطي ديموقريطوس Democritus الواقعَ بصفته شيئاً غريباً يبعث على الضحك، أما سلفه هيراقليطس Heraclitus فقد وجده يبعث على البكاء. حدث هذا في القرن الخامس قبل الميلاد.

ربما يتمثل الردُّ الأجمل على التهديد الذي يشكله الغموض في الرأي الذي يقدمه فرانك رامزي. كان رامزي عبقرياً، مات نتيجة التهاب في الكبد في سنة ١٩٣٠ وهو لا يزال في السادسة والعشرين من عمره، بعد أن قدّم إنجازاتٍ رائعة في الرياضيات والاقتصاد والفلسفة. فبُعيد عيد ميلاده الثاني والعشرين، دُعي رامزي للتحدث حول معنى الحياة، فقال: "إن النقطة التي

أختلف فيها مع بعض أصدقائي هي التقليل من أهمية الحجم المادي".

> لا ينتابني أي شعور بالضآلة أمام ضخامة السماء. ربما تكون النجوم ضخمة لكنها عاجزة عن التفكير أو الحب، وهناك ميزاتٌ تعجبني أكثر مما يعجبني الحجم. فلا علاقة لي بوزني الذي يقارب ١١١ كيلوغراماً... أجد [الإنسانية] شيئاً ممتعاً ومثيراً للإعجاب. إنني أرى العالمَ، الآن على الأقل، مكاناً لطيفاً ومثيراً. ربما تجدونه مقيتاً، وأنا أتعاطف معكم، وربما تحتقرونني لذلك. ولكن لديّ أسبابي، أما أنتم فلا أسباب عندكم، وسوف يكون لديكم سببٌ لاحتقاري في حال تساوق شعورُكم مع الحقيقة بطريقة مختلفة عن تناغم مشاعري معها. ولكن ليس بوسع أي مشاعر أن تتساوقَ مع الحقيقة. فهذه الحقيقة ليست جيدة أو سيئة بحد ذاتها؛ كل ما في الأمر أنها تسرّني بينما تصيبكم بالكآبة. ومن ناحية أخرى، أشفق عليكم لسبب منطقي وهو أن السرور أجمل من الكآبة، ليس أجمل فقط بل أفضل لجميع الأنشطة التي يقوم بها المرء.

إن أفضل ما يمكننا أن نفعله، بالنسبة إلى رامزي، هو التحلّي بموقفٍ إيجابي قائم على أسسٍ براغماتية؛ انظر دوماً إلى النصف الملآن من الكأس. ربما يكون النظرُ إلى العالم بشيءٍ من اليأس

أقلَّ متعة، لكنه ليس بالضرورة أقل دقة. هذه هي عبثية الحياة.

على الرغم من اختلاف النغمة، فإنّها العبثية نفسها التي تحرك كتابَ *The Myth of Sisyphus* [**أسطورة سيزيف**] الذي يقول فيه الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو Albert Camus: "يقف الإنسانُ وجهاً لوجه أمام العبث. يشعر في داخله بذلك التوق إلى السعادة والمنطق. يتولّدُ العبثُ من هذه المواجهة بين الحاجة الإنسانية وصمت العالم اللامعقول". لا تكمن العبثية في إملاء العالم لردٍّ سلبي، أو في الرعب الذي تنطوي عليه الحقيقة، وإنما في غياب الإجابة عن السؤال الأكثر أهمية: "ما معنى الحياة؟". ليست هناك أي طريقة محددة تُملي علينا شعورنا تجاه العالم؛ فعندما يصل الأمر إلى هذه النقطة، نرى أن رد فعلنا الكليّ اعتباطياً. نطرح الأسئلة، لكن الكونَ يهزّ كتفيه، غيرَ مُبالٍ. ألم يبقَ أيّ شيء يُقال؟

انطلاقاً من روح العبث، سوف أجادل أنه يمكن الإجابة عن السؤال المتعلق بمعنى الحياة مع الأخذ بالاعتبار أن هذه الإجابة ستكون قاسية ومؤلمة.

في رواية *Children of Men* [**أبناء البشر**] للكاتب ب. د. جايمس P. D. James، والتي حوّلها ألفونسو كوارون Alfonso Cuarón إلى فيلم سينمائي، تبدو الحياة وقد أصبحت عقيمة. لم يتم إنجاب أي طفلٍ طوال ثمانية عشر عاماً. يواجه المجتمعُ المترنّح خطرَ الانهيار. لكن جايمس لا يبدو مهتماً كثيراً بالتحديات العملية التي تواجه الجيلَ الأخير – من سيهتمّ بالكهول؟ وما الذي سيحدث للاقتصاد العالمي عندما لا نستطيع

الاستثمار في المستقبل أو الاستدانة لضمان هذا المستقبل؟ – وينصبّ اهتمامُه على الحياة الروحية لهذا الجيل. كيف ستشعر لو عرفتَ أن الجنس البشري لن يستمر؟ يكتب بطل الرواية ثيو فارون Theo Faron أن "أولئك الذين عاشوا قد مهدوا الطريق لنوعٍ من السلبية الكونية، أو ما يسميه الفرنسيون 'السأم الكوني'".

> ألمّ بنا كمرضٍ خبيث؛ كان مرَضاً بالفعل سرعان ما ألفنا أعراضَه المتمثلة في الكسل، والكآبة، والتوعّك، وقابلية الإصابة بالعدوى، والصداع الدائم. حاولت مقاومة هذا المرض، كما فعل الكثيرون.... وقد وجدتُ عزائي في الأسلحة التي استخدمتها لمحاربة هذا المرض: الكتب، والموسيقا، والطعام، والنبيذ، والطبيعة... [ولكن] مع غياب أي أملٍ في الذريّة، لجنسنا إن لم يكن لنا نحن، ومع غياب الطمأنينة الناجمة عن معرفتنا بأننا موتى لكننا أحياء، فإن جميعَ المتع الذهنية تبدو لي أحياناً مجرد دفاعاتٍ بائسة ومتهاوية تشهد على فنائنا.

سبقَ جايمس إلى هذه الرؤية الناشطُ المناوئ للحرب والكاتب جوناثان شِل Jonathan Schell في كتابه *The Fate of the Earth* [مصير الأرض]، وهو عملٌ مؤثر تأملي وغير روائي ظهر في سنة ١٩٨٢. وعلى الرغم من أن موضوعه المركزي يتمحور حول القيامة النووية، فإنّ شِل يعمل على

تفصيل العناصر المكونة لهذا الموضوع: الموت المؤلم والمبكر للملايين و"إلغاء جميع الأجيال القادمة من الكائنات البشرية". فعلى غرار جايمس، يتخيّل شِل الحدثَ الثاني من دون الأول عبر نوعٍ من العقم العام؛ وعلى غرار جايمس أيضاً، يتوقع نتيجة قاتمة. ويكتب لأولئك الذين يواجهون خطرَ الانقراض: "وسوف تتبدّى العبثية التي تنطوي عليها جميعُ أنشطة العالم – كالزواج، والسياسة، والفنون، والدراسة، والحرب أيضاً".

بعد شِل بثلاثين سنةً، وبعد جايمس بعشرين سنة، قامَ الفيلسوف الأميركي صموئيل شيفلر Samuel Scheffler بإخضاع سيناريو العقم هذا للدراسة الفلسفية. وعلى غرار جايمس وشِل، فقد كتب: "أرى من المنطق الافتراض بأن عالماً كهذا سيكون عالماً يتميّز بنوعٍ من الخمول العام، والاغتراب، واليأس، وتآكل المؤسسات الاجتماعية والتضامن الاجتماعي، وتدهور البيئة المادية، وتلاشي القناعة بالقيمة الكامنة في عددٍ من الأنشطة". فبطرقٍ نكاد لا ندركها أو نادراً ما نحاول استكشافها، يعتمد معنى ما نفعله من يومٍ إلى آخر على إيمانٍ ضمنيّ باستمرارية الحياة الإنسانية، لعدّة أجيالٍ على الأقل. فهو يعتمد، كما يقول شيفلر، على إيمانٍ بنوع من "الحياة الآخرة الجماعية".

عندما تتخيل نفسَكَ في سيناريو العقم هذا، بماذا تشعر؟ بالرعب، أو الحزن، أو الضيق؟ هل يفقد صخبُ الحياة اليومية أهميتَه بالنسبة إليك؟ يمكن لارتهانِ أنشطتنا بالمستقبل أن يبدو

جلياً عندما تتأتى نتائجُها على المدى البعيد - كما يحدث عندما نساهم في إيجاد علاج لمرض السرطان لن يتم اكتشافه قبل بضعة عقود، على سبيل المثال - لكن هذه الظاهرة تذهب إلى أبعد من ذلك. إذ إن جزءاً من أهمية الفن والعلم سيتلاشى في حال غياب البشر بعد خمسين سنة. فلماذا نتعب أنفسَنا في إغناء تقاليد محكومٍ عليها بالفناء؟ ففي حال كانت الإنسانية عقيمة، لن تكون هناك ذريّةٌ تحمل إرثَنا الجمعي هذا. وحتى تلك المتع العابرة مثل القراءة أو الاستماع إلى الموسيقا، أو الأكل أو الشرب، يمكن أن تفقد معناها، كما يحصل مع ثيو فارون، حيث "تندر المتعة، وعندما تأتي يكون من الصعوبة تمييزها عن الألم".

هل على المرء أن ييأسَ في وجه الانقراض البشري، كما يفعل فارون؟ أم عليه مواجهة هذا الخطر بنوع من الاتزان ورباطة الجأش؟ أم أن الموضوع كله يتعلق بشخصياتنا وأمزجتنا، فيكون مزعجاً للبعض ومفرحاً للبعض الآخر؟ وهل هناك شعورٌ محدد علينا أن نُبديه تجاه الكون المتبقي كله في رواية *Children of Men*؟

أظن ذلك. فمشاعرنا هنا ليست ذاتية بشكلٍ صرف، كما أنها لا تتسم بالحزن أو الحب. ولذلك هناك أسبابٌ موجبة لرفض موقف فارون العدَمي. فمن جهة، لماذا تعتمد قيمة القراءة أو الاستماع إلى الموسيقا، ناهيك بالأكل والشرب - هذه القيمة التي تبدو نتاجَ لحظة التجربة نفسها - على ما سيأتي بعدها؟ فالأمر يختلف عن محاولات التخلص من مرض السرطان بعد

مئة عام. فحتى مع انتهاء العالم، يمكننا أن نتمسّكَ بذلك العزاء الذي نجده في الفنّ والمتع الحسية.

هناك أيضاً مسألة الزمن. لماذا يجب أن تتبخّرَ قيمةُ ما نفعله في حمّى الفناء الحتمي على الرغم من أننا نعرف أن أيام الإنسانية معدودة؟ يطلق شيفلر على هذه الحالة اسم "مشكلة آلفي سينغر Alvy singer"، تيمّناً بذلك الصبي البالغ من العمر تسعة أعوامٍ في فيلم Annie Hall [آني هول] لوودي آلن Woody Allen الذي لا يرى أي قيمة في أداء واجباته المدرسية إذا كان العالمُ سينتهي في يوم من الأيام. ربما يبدو موقف آلفي سخيفاً، لكنه يستند إلى فكرة معقولة. فإذا كانت قيمة ما نفعله تعتمد على ازدهار الأجيال القادمة، فإن الجيلَ الأخير لا يفعل أي شيءٍ قيّم. إذ ليس أمامه طريق للازدهار والتقدم. لكن الأمرَ نفسه ينطبق على الجيل السابق له، استناداً إلى المبدأ نفسه، وكذلك على الجيل الأسبق أيضاً. إن أحجار دومينو الازدهار تتدحرج من الفناء الإنساني إلى الحاضر مخلفة وراءها أكواماً من الأنقاض البالية.

إن لم تكن مستعداً للاعتقاد بأن ما نفعله عديم الأهمية، فإنك لن تتقبّلَ فكرة الجيل الأخير. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهنَ وجود قيمة ما في هذا العالم – للشخص العدَمي، على الأقل – فهذا لا يعني بالضرورة انتفاء هذه القيمة. فربّما يكون فارون مكتئباً إلى درجة تمنعه من الاستماع إلى الأوبرا، أو قراءة روايات ب. ج. وودهاوس P. G. Wodehouse، أو المشاركة في بعض الألعاب مع الأصدقاء، لكن هذه الأنشطة

تبقى مهمة. إذ إن قيمتَها لا تعتمد اعتماداً كلّياً على استمرارية الحياة. (ولماذا تعتمد عليها؟). وبالتالي ليس هناك أيُّ داعٍ لسقوط قطعة الدومينو الأولى. إذ يمكن للجيل الأخير نفسه أنْ يستنبطَ قيمة ما من الحياة التي يعيشها.

علينا، إذاً، ألا نبالغَ في التأثير الذي تحمله فكرة الانقراض. ولكن في الوقت نفسه، لا أعتقد أن علينا الاحتفاء بها أيضاً. منذ تسعينيات القرن الماضي، عملت مجموعة من الناشطين البيئيين المتطرفين على الترويج لفكرة الانقراض الإنساني الطوعي: فلنتوقف عن الإنجاب حفاظاً على الكوكب. ولكن حتى هؤلاء ينظرون إلى انقراضنا كنوعٍ من الخسارة – كنوعٍ من التضحية النبيلة – ويفضلون عالماً يمكّننا أن نعيشَ فيه بتناغمٍ مع الطبيعة. لكنهم لا يعتقدون أن هذا الخيارَ ممكن.

تساعدنا هذه الأشياء كلها في مقاومة فكرة العبثية. فالأنباء هنا جيدة بشكلٍ شاذ. فمع وجود الأسباب التي تدفعنا إلى التعاطي مع نهاية الإنسانية بطريقة معينة، يجب ألا يكون رد فعلنا الكلي اعتباطياً؛ فبعض المواقف أكثر عقلانية من الأخرى. علينا ألا نرحّب بالانقراض الوشيك، ولكن علينا ألا نسمح له بدفعنا نحو العدَمية. يمكن للواقع أن يُملي علينا الطريقة التي نشعر بها تجاه الوجود ككل. وبكلمات أخرى، يمكن للحياة أن تنطوي على معنىً ما. أما بالنسبة إلى المعاني الممكنة، فإن تلك الناجمة عن الانقراض مخيبة للآمال بسبب سلبيتها المفرطة. ولكن حالما نقيس رد فعلنا على سيناريو العقم، يمكننا تنويع الافتراضات النظرية، واختبار رد فعلنا الكليّ، والتساؤل عن المشاعر التي

تُمليها علينا الحقائق. ويمكن لهذا أن يعني طرح الأفكار - كتلك التي أحملها ضد ثيو فارون - لكن ذلك يبقى مجرد توصيفاتٍ ربما تكون شبيهة بتوصيفات الأشخاص الآخرين التي تعمل على توجيه حيواتنا الأخلاقية.

لمَ نشعر بالأسف لانقراض الإنسانية الوشيك؟ لأننا، من ناحية، نثمّن التاريخَ الإنساني وموضوعَه المتمثل في الجنس البشري، ولذلك فإننا نرغب في استمراريتهما. يتحدث العلماء عن "الحزن البيئي"، فيرى أولئك العاملون على الخطوط الأمامية للأزمة المناخية انهيارَ الأنظمة المناخية وموتَ الأصناف المهددة بالانقراض، والتي لن تعود إلى الحياة مرة ثانية. وعلى غرار الحزن الناجم عن فقدان الحياة، يتمحور الحزن البيئي حول استحالة تعويض الأشياء المفقودة؛ فهو تعبيرٌ أساسي عن الحب. والحياة جديرة بالحب أيضاً على الرغم من هشاشتها. ولذلك فإن الحزنَ على إمكانية انقراض الإنسانية هو الشكل الانعكاسي للحزن البيئي. فإن كنا نحب الإنسانية، فإننا نريد لها أن تستمر.

لكن الاستمرارية وحدها لا تكفي. يجب على مشاعرنا أن تتركز حول التغيير أكثر من تمحورها حول الوقاية؛ فهناك عملٌ لم ننتهِ منه. فكروا في الظلم الذي تناولناه في الفصل الخامس. وفوق هذا، هناك الجهل المتمثل في الأشياء الكثيرة التي لا نزال نجهلها عن الكون، وكذلك الأسئلة التي تحتاج إلى إجاباتٍ في الحقول العلمية والفلسفية. أضف إلى ذلك إبداعنا الكامن وقدرتنا المكبوتة على الحب، بما في ذلك حب العالم الطبيعي.

إن انتهاء الحياة الإنسانية على هذه الشاكلة سيكون – وليس بالمعنى المجازي فقط – مبكراً جداً.

سوف يختلف الأمر لو تمكنت الإنسانية، على مدى الأجيال المتعاقبة، من الحد من الظلم، وحماية الضعفاء، وتلبية الاحتياجات الإنسانية. تخيلوا لو أننا نجحنا في خلق مجتمع لا يمكننا تصوّره الآن، وأننا حققنا ما يمكننا تحقيقه من العدالة؛ ليس مدينة فاضلة، بل أفضل ما يمكننا أن نأتي به. ربما يستمر العقم في التأثير علينا، كما يفعل في رواية *Children of Men*، لكننا سنتعامل مع ذلك بنوعٍ من الإبداع والتضامن والتعاطف. سوف نجد طرقاً للعناية ببعضنا بعضاً، ولتقاسم الفن والصداقة، والعزاء والرفقة اللذين يولدهما الصفيرُ في الظلام. سوف نواجه نهايتَنا بشيءٍ من الكياسة والرفعة.

لا أعني أنني سأكون سعيداً بهذه السردية، لكنني أعتقد أنها جديرة بالقبول. فإذا انقرضت الإنسانية بهذه الطريقة، سأكون في غاية الرضا. ففي نهاية المطاف، كما أدرك آلفي سينغر، لا بد أن نفنى في يوم من الأيام. لا يأتي التغيير من الظروف الخارجية، بل ينبع منا نحن، من الطريقة التي نتعاطى فيها بشكل جماعي مع المحن التي تواجهنا. فالسيناريو الأسوأ هو أن ينتهي التاريخُ الإنساني – تاريخ من التحيز، والعبودية، والتمييز ضد النساء، والعنف الاستعماري، والحرب، والقمع، والظلم، والتقدم الملائم أيضاً – دون أن نتمكن من تحقيق قدراتنا الكامنة. لا أعني أن بمقدور المستقبل أن يجلب الغفران للماضي، أو أننا إن تمكنا من بناء مجتمع تسوده العدالة فإن

ذلك سيعوّض - بطريقة ما - عن الظلم الذي مارسناه سابقاً. لا يمكن محو الماضي. ولكن لهذا السبب بالذات، فإن كل ما يمكننا أن نطمحَ إليه هو تحسين المستقبل.

إن العدالة مهمة، إذاً، ليس لأجل العدالة فقط بل بصفتها ترياقاً للعبثية. والأشياء الأخرى هامة أيضاً، كالعلاقات والتسلية، والعمل واللعب، وجميع هذه الأشياء التي تضفي المعنى على حيواتنا. ولكن لن يكون هناك معنىً للوجود الإنساني ككل في حال توزيع أشيائه القيّمة بطريقة ظالمة. ولذلك فإن استئصالَ الظلم يعني تخليقَ حقيقةٍ تُملي علينا مشاعرنا وتمنح الحياة معناها.

ومن هنا فقد كان الوجوديون على خطأ؛ إذ يمكن للمنطق أن يُملي ردّ فعل كليّاً على العالم، وإن لم يتسم رد الفعل هذا بالإقرار والتوكيد فإنه نوعٌ من قبول العالم وموقع الحياة الإنسانية فيه. وليس لهذا أن يستندَ إلى أي شيءٍ متعالٍ أو إلهي، إلى نفي وجود الذات أو خلود الروح. فالحياة الآخرة التي يدعو إليها جماعية. ومن هنا فإن معنى الحياة - الحقيقة التي تُملي علينا شعورَنا تجاه الكون المتبقي كله - يكمن في تقدّمنا المتعثر، وربما الأبدي، نحو تحقيق العدالة في هذا العالم.

إن هذه الرؤية أبعدُ مما تبدو عن الدين. فغالباً ما يُقال إن الإيمانَ الديني ينبع من الخوف من الموت وإنه يعمل بمثابة عزاءٍ لنا بصفتنا مخلوقاتٍ فانية. لكن هذه النظرة تبسيطية. فكما قال اللاهوتي الرائد جون بوكر John Bowker، إن الظلمَ المتفشي في العالم - حيث يعاني الأبرياء وينجو المذنبون - يستصرخُ نوعاً

من الحل الميتافيزيقي. ولهذا السبب تتطلّع الأديانُ إلى العدالة في عالم ماورائي أو تنظر إلى العالم الذي نعرفه بصفته مجرد وهم. وبغير ذلك، فإن الحقيقة ستكون حملاً ثقيلاً لا يُطاق. إذ إن الهدف من الخلود لا يتمثل ببساطة في تفادي الموت بل في تحقيق العدالة التي يحول فناؤنا دون تحقيقها. يجب مكافأة الخيّرين ومعاقبة الأشرار؛ وإن لم يحدث ذلك في هذا العالم، فيجب أن يحدثَ في عالمٍ آخر. فالعدالة تأتي أولاً – كما هي الحال في توصيفي لمعنى الحياة.

لا أؤمن بالعالم الآخر، أي بعالم يعوّض عن عالمنا هذا. فإن كان هناك أيُّ معنىً، علينا أن نجدَهُ في شكل التاريخ، في قوس الكون الأخلاقي الذي ينحني، أو لا ينحني، نحو العدالة. برزت هذه الطريقة في فهمِ التاريخ الإنساني، وعلاقته بالمستقبل، بُعيدَ "عصر التنوير"، في الوقت الذي ظهر فيه التساؤل عن "معنى الحياة". فبالنسبة إلى هيغل، التاريخ هو العملية المدرَكة لـ"الروح" في سعيها نحو الوعي الذاتي والحرية الإنسانية. أما بالنسبة إلى ماركس، فهو ذلك التعاقبُ الصارم للأنماط الاقتصادية الذي يسمح للشيوعية البدائية بإنتاج الزراعة، ثم النظام الإقطاعي، ثم النظام الرأسمالي، وأخيراً ذلك الشكل الأعلى من الشيوعية التي تقوم على شعار "من كلٍّ حسب قدرته، ولكلٍ حسب حاجته!". لكن الطريف في الأمر هو أن هيغل وماركس، وعلى غرار الأُخرَويّين المتديّنين، ينظران إلى وجهةِ التاريخ الإنساني بصفتها محددة مسبقاً. فهناك حالة نهائية مرسومة نتقدم نحوها. لا أعتقد أن هذا صحيح. إذ إن

قوسَ الكون الأخلاقي يعتمد على ما نفعله وهذا، بدوره، مرهونٌ بنا نحن.

أنا لستُ متفائلاً بطبيعتي. فعندما أرى إلى أين نحن ذاهبون يعتريني الخوف، وخاصة فيما يخص التغير المناخي. إذ إنه لا يسبب فقط ضرراً واسعاً وظالماً، بل يفاقم من جميع أوجه هذا الظلم القائم – التميز الاجتماعي والاقتصادي، والعنف والاستبعاد، وتعثر الحياة الديموقراطية. فإن كان التغير المناخي يؤدي إلى نقص الغذاء والمياه، والهجرات الجماعية، والنزاعات، والحروب، يمكننا أن نشيحَ نظرَنا عن المساواة وحقوق الإنسان.

إن الخطرَ الذي يشكله التغير المناخي على معنى الحياة ليس مجرد كلامٍ بلاغي فارغ بل حقيقة جلية. يمكن للحياة الإنسانية أن تنطوي على معنى ما. إذ يمكن لمعناها أن يتمثلَ في التقدم البطيء والمؤلم نحو عدالةٍ تعمل على إصلاح ما يمكنها من الأعمال الوحشية التي يذخر بها الماضي. فإن اتخذ التاريخُ الإنساني ذلك الشكل، علينا أن نتقبّله ونلعبَ دورَنا فيه. ونكون بذلك قد بنينا لأنفسنا وطناً في هذه الزاوية الصغيرة من الكون الهائل والغافل عنا. أما إذا كان التغير المناخي يقود إلى الانهيار الاجتماعي، فإن هذا المعنى سوف يتلاشى، ليس في العبثية بل في العار.

في مقالته On the Concept of History [حول مفهوم التاريخ]، رفض الفيلسوف والتر بنيامين Walter Benjamin – صديق أدورنو وزميله في "مدرسة فرانكفورت"، تصويرَ الماضي

كعملية تقدمية. إذ يبدو لـ"مَلاك التاريخ" كـ"كارثة وحيدة تعمل على تكويم الحطام فوق بعضه بعضاً ثم تقذف به عند قدميه. يودّ المَلاكُ أن يبقى، ليوقظَ الموتى، ويعيدَ بناءَ ما تحطّم". ولكن في الصورة الرؤيوية التي يقدمها بنيامين، "تعصف ريحٌ تقذف به إلى المستقبل"، دون أن يتمكن من التوقف وإصلاح الضرر الحاصل: "وهذه العاصفة هي ما نسميه التقدم". يعود لنا أن نوقفَ العاصفة ونقبضَ على الحاضر لإضفاء المعنى على الماضي. في ملاحظاته حول مقالته عن التاريخ، استخدم بنيامين مقارنة ملائمة: المحرك البخاري. "يقول ماركس إن الثورات هي محرّكُ التاريخ العالمي"، كتب بنيامين. "ولكن ربما يكون الأمر على النقيض من ذلك. فربما تكون الثوراتُ محاولةً من قبل المسافرين في القطار – أي، الجنس البشري – لتشغيل كابح الطوارئ".

إن واجبَنا الآن يتمثل في سحبِ كابح الطوارئ فيما يخص التغير المناخي – بالإضافة إلى الظلم المرتبط به، سواء كان محلياً أم عالمياً، جنسانياً أم عرقياً. وسوف تشكل جهودُنا الحقائقَ التي تُملي علينا شعورَنا. فإما نكون على قدر التحدي وإما لا نكون. يمكن أن تبدو الأشياءُ سيئة، ولكن تذكروا كيف كانت تبدو من قبل عندما واجهنا خواءَ العبث. إن مسألة معنى الحياة مفهومة والإجابة تعود لنا نحن.

اليومَ يبدو المستقبلُ غامضاً. إذ لا يمكننا أن نعرف، أو نتوقعَ، كيف سينحني قوسُ التاريخ. ولذلك لا يمكننا تحديد معنى الحياة، إن كانت تعني أي شيء على الإطلاق. والسؤال

الذي يبقى هو كيف نشعر مع وجود هذا الكم الهائل من الأشياء الغامضة. ما ردّ الفعل المعقول عندما يكون معنى الحياة غائماً وفي خطرٍ كبير؟ وهل نسمو بجناحي الأمل، أم نهوي في غياهب اليأس؟

الفصل السابع

الأمل

أحدُ أبطالي الفلسفيين هو ديوجانس Diogenes الكَلبيّ وخصمُ أفلاطون في اليونان القديمة. كان ديوجانس شخصاً هزلياً. فعندما سمع عن توصيف أفلاطون للإنسان ككائنٍ ثنائي القدم خالٍ من الريش، ذهب إلى "الأكاديمية" وهو يحمل دجاجة منتوفة الريش وقال: "هذا هو إنسانُ أفلاطون!". فبالنسبة إلى ديوجانس، كانت الفلسفة فناً أدائياً، شيئاً يجب أن يُعاش وليس موضوعاً للنقاش فقط. كان ديوجانس شخصاً مبدئياً. فقد اعتبر حوارات أفلاطون "مضيعة للوقت"، وكان يفضّل الممارسة على النظرية، والفضيلة على الثروة، وذلك من خلال العيش في جرةٍ في شوارع أثينا. وكان يحمل مصباحاً قال إنه يحاول الاهتداءَ به إلى كائنٍ إنساني حقيقي. كان ديوجانس شخصاً مُلهِماً. فقد كان ثورياً سياسياً، "مواطناً عالمياً يحلم بنوعٍ من المساواة لم يكن معروفاً في عصره. "فعندما سئل

عن أغلى شيء في الحياة، قال: 'الأمل'".

صارت الفكرةُ القائلةُ إن الأملَ يتسم بالنبل والجسارة ويمنح الإنسانَ القوة نوعاً من الحكمة التقليدية. لكن الأمر لم يكن دوماً على هذه الشاكلة. ولكي نوضحَ لماذا يستحق موضوع الأمل فصلاً مستقلاً في هذا الكتاب، أي مدخلاً في كتالوغ المشقات الإنسانية، علينا أن نعود إلى "صندوق باندورا" – الذي يشكل جرّة أخرى، في حقيقة الأمر – وإلى الشاعر اليوناني هيسيود Hesiod الذي عاش قبل أفلاطون بأربعمئة سنة.

يروي هيسيود – الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد، وكان معاصراً لهوميروس Homer – قصة بروميثيوس Prometheus، الإنسان الذي سرق النارَ من الآلهة، وكيف انتقم زيوس من الجنس البشري. فقد أمر زيوس هيفايستوس Hephaestus بتخليق امرأة جميلة تحركها أثينا ويرسلها هيرميز Hermes إلى الأرض. كان اسمها باندورا Pandora، وكانت تحمل جرة مليئة بـ"الهدايا": المرض، والحزن، وجميع مصائب الحياة الأخرى. وعندما فتحت باندورا الجرة لإطلاق هذه الأوبئة على الإنسانية، سارعت إلى إغلاق الغطاء قبل أن يهرب الأمل. يقوم البعض بتصويرها كنوعٍ من العزاء الإلهي، لكن هذا مجرد ضربٍ من التفاؤل الواهي. إذ إن الجرة تجلب اللعنات التي يشكل الأملُ واحدة منها. وكما يبيّن هيسيود: "وهذا الغبيّ الخاملُ / يترقب الأملَ الفارغَ، / بروحٍ منقبضة، وحياة لا حياة فيها. / ليس بواهبٍ كريم هو الأمل". فنحن ندعو الله ونأملُ أن يسيرَ كل شيء على ما يرام، بدلاً من السعي الحثيث لتحقيق أحلامنا. إن الأملَ يمثل،

بالنسبة إلى هيسيود، نوعاً من الأفيون.

مع أن أسطورة هيسيود تبدو كأنها تقدم الأملَ كنوعٍ من البلاء، إلا أنها ملتبسة. فالسؤال يتعلق بالمعنى المتضمن في بقاء الأمل محبوساً في الجرة. فقد ابتُلينا بالآفات نتيجة تحريرها. فإن بقي الأملُ محبوساً، ألا يعني هذا أننا منيعون على إغراءاته؟ أم هل أن اللعنة التي أحلت بنا هي أن نعيشَ بلا أمل – وفي هذه الحالة يكون الأملُ شيئاً جيداً، ولكن لا يمكننا القبض عليه؟ فما هو، إذاً، سبب وجوده في جرة باندورا المليئة بالشرور؟ يبدو تحديد موقع الأمل مهمة مستحيلة.

لم أفكر في الأمل إلا في وقت متأخر، وعندما بدأت التفكير فيه اعترتني الشكوك. فألمي المزمنُ باقٍ، ولذلك فإن الأملَ بتلاشيه سيكون نوعاً من الوهم. وعندما يمكننا فعل شيء ما فالمهم في الأمر هو أن نفعله، وليس أن نفعله بنوعٍ من الأمل أو التسليم. لا يحمل الأملُ أيّ أهمية بالنسبة إلي، لكن معالِجَتي تخالفني الرأي. فهي تعتقد أن أهميته في حياتي تتبدى في مقاومتي له. المشكلة هي أنني أخاف من الأمل، والشيء الذي أحتاجه هو الشجاعة.

الأمر لا يتعلق بي وحدي. فبالنسبة إلى الكثيرين، يبدو الأملُ ضرباً من الأمنيات الكاذبة. وكلّما أملنا أكثر، جازفنا في الغوص في اليأس. فلماذا نعرّض أنفسَنا لهذه المحنة؟ وفي الوقت نفسه، ترانا نتمسك بالأمل الذي يبدو لنا مصدراً للضوء في الأوقات الحالكة.

تبيّن لي أننا جميعاً مصيبون. إذ يجب أن يبقى الأملُ حالة

من النّواس الدائم. فالأمل المحبوس في جرة باندورا عقيمٌ وضروري في الوقت نفسه.

ما هو الأمل، على كل حال؟ سفحَ الفلاسفة الكثيرَ من الحبر على هذا الموضوع في السنوات الأخيرة وخرجوا بنوعٍ من الإجماع العام. ينطوي الأملُ على عناصر الرغبة والإيمانِ معاً. فأن تأملَ في شيءٍ يعني أن ترغب فيه من جهة، وأن تراه ممكناً ولكن ليس بالضرورة حتمياً، من جهة أخرى. فأنت لا تأمل في أشياءَ لا تريدها. كما أنك لا تأمل في أشياءَ مستحيلة أو أشياءَ سوف تحدث حتماً. كما أن الأمل في شيء ما يعني الاعتقاد بأن تحققه ليس منوطاً بك بشكل كامل. فلا معنى للأمل في أشياءَ يمكنك القيام بها. فالأمل هو الاعتراف بأشياءَ خارجةٍ عن سيطرتك.

يأخذ جانبا الأمل – الرغبة والإيمان – شكلين ماديين. ولذلك فإن الأملَ يتجاوز كونَه نوعاً من التوق الخامل، فهو ينطوي على الارتباط العاطفي. ولهذا السبب تحدّث سورن كيركغارد عن "الشغف" في تعريفه للأمل على أنه "شغفٌ بالأشياء الممكنة". وبالطريقة نفسها، لا يكفي أن نمتلكَ ما نسميه "الإيمان الخامل". وأعني بذلك أن الأملَ لا يكتمل بالنظر إلى شيءٍ ما على أنه ممكن؛ فعليك أن تتعامل مع هذه الإمكانية "كشيء حيّ". لا تحتاج لأن تكون متفائلاً؛ إذ يمكن أن تكون الاحتمالاتُ ضئيلة جداً. ولكن عليك التعامل مع هذه الإمكانية بشكلٍ جديّ من الناحية العملية؛ إذ إن ذلك يستدعي شيئاً من التخطيطِ الفعلي. (إن أملتَ أن يكون فحصُ الدم خاطئاً،

وأنت تعرف أن هذا ممكن، من ناحية المبدأ، لكنك تستبعد هذا الاحتمال، فإنك لا تأمل أن الفحصَ كان واضحاً). فعندما تكون متعلّقاً بإمكانيةٍ قمت باستبعادها، فموقفك منها يتمثل في اليأس. وعندما يتلاشى هذا التعلّق، فإنك تستسلم.

إن تقديمَ الأسباب التي تجعل من اليأس شيئاً سيئاً أسهلُ بكثير من تقديم الأسباب التي تجعل من الأمل شيئاً جيداً. فنحن نيأس عندما نفقد الأملَ في الأشياء، لكننا نبقى متعلقين بها. "انتهت العلاقة، فقد ذهبت إلى غير رجعة"، يندب العاشقُ المهجور. وكذلك يقول المريض باكياً: "ليس هناك أي علاج". فهما يشعران بالحزن أو بشيء يشبه الحزن؛ إنه ألَمُ التوقِ إلى إمكانية لم تعد موجودة.

لكن هذا لا يعني أن الأملَ ينطوي على فضيلةٍ ما. ففي بعض الأحيان تكون الاستحالة حقيقة قائمة. فأمي المصابة بمرض ألزهايمر لن تتحسنَ، بل سيسوء وضعها أكثر، ومن الغباء الأمل في أي تحسنٍ ممكن بغض النظر عن مقدار رغبتي في إمكانية هذا التحسن. وحتى عندما يكون الأملُ عقلانياً، فما هي الفائدة المرجوة منه؟ أفكر في الانتخابات الأميركية في سنتي ٢٠١٦ و٢٠٢٠، عندما تابعتُ التقاريرَ النهائية بشيء من الأمل اليائس. لم يكن أمامي شيء أفعله سوى التعاطي مع قلقي والأمل في نتيجة أفضل. أين تكمن القيمة في هذا؟ إن الأملَ يتعايش مع السكينة. فإن كان الأملُ ينطوي على الشجاعة، فإنها شجاعة مواجهةِ الخوف من الخيبة التي يولّدها الأمل. فعندما تسوء الأمور، يكون الأملُ مخيفاً أكثر من اليأس.

لقد أصابَ هيسيود هنا. إذ يمكن للأمل أن يكون خداعاً وطيّعاً ومثبّطاً. فلماذا نحتفي بدوره في الحياة؟ في كتابها الصادر بُعيد غزو العراق في سنة ٢٠٠٣، تنطّحت الكاتبة والناشطة ريبيكا سولنيت Rebecca Solnit عن الأمل: "الأمل لا يشبه ورقة يانصيب يمكنك أن تجلس على الأريكة وتتمسك بها وتشعر أنك محظوظ". فعوضاً عن ذلك،

> يجب أن يقذف بك الأملُ إلى الخارج، لأنه يتطلّب كلَّ ما تملكه لحرفِ المستقبل عن الحروب التي لا تنتهي، وتدمير ثروات الأرض، وسحق الفقراء والمهمّشين. فالأمل يعني إمكانية بناء عالمٍ آخرَ غير موعودٍ وغير مضمون. إن الأملَ يستدعي العمل؛ فالعمل مستحيلٌ من دون أمل.

المشكلة هي أن الأمل يمكن أن يبدو أشبه بالتمسك بورقة يانصيب ولا يستدعي القذفَ بك إلى الخارج. فكما أعرف جيداً، يمكنك أن تأملَ في حدوث الأشياء وأنت مستلق على الأريكة تتابع الأخبار. فالدعوة إلى الفعل تأتي من مكانٍ آخر.

ربما تكون سولنيت محقة في قولها إن الفعلَ مستحيلٌ من دون الأمل؛ إذ لا يمكنك أن تسعى إلى تحقيق ما ترغب فيه عندما لا يكون النجاحُ مضموناً، من دون أملٍ في النجاح أو تحقيق بعض التقدم على الأقل. هنا تبدأ أسطورة القيمة التي ينطوي عليها الأمل. فالأملُ هو شرطٌ مسبقٌ للأشياء المهمّة، أي السعي وراء التغيير. لكن هذا لا يجعل من الأمل شيئاً قيّماً

بحد ذاته. خذوا بروميثيوس، على سبيل المثال، الذي يطوّع الحديدَ بالنار. لم يكن بمقدوره تصنيع المحاريث أو السيوف من دون النار اللاهبة، لكن حرارةَ المعدن والدخان والشرارات هي وسائل للوصول إلى هدفٍ معين، في أفضل الحالات. الأملُ أشبه بلحظة تطويع الحديد، أي، درجة الحرارة المناسبة لتطويعه. الأمل هو اللحظة التي ننكبّ فيها على الفعل. لكنّ مصدرَ الحرارة لا يدفعنا إلى تلك اللحظة ولا يشكل القوة التي تحركنا إلى الأمام، أي ضربة المطرقة التي تثني بها العالم. فالأمل خطِرٌ، كالحديد الساخن، ويمكن أن يلحق بنا الأذى. كما أن الأملَ عاجز عن القيام بأي شيء من تلقاء نفسه.

غالباً ما يدرك الناشطون الذين يثمّنون الأملَ هذه الحقائق. ولذلك تلجأ سولنيت إلى اقتباس باتريس كَلرز Patrisse Cullors، أحد الأعضاء المؤسسين لحركة "حيوات السود قيّمة"، في نسخة لاحقة من كتابها. إن مهمة هذه الحركة، كتبت كَلرز، تتمثل في تخليق "الأمل والإلهام من أجل فعلٍ جماعي يهدف إلى تأسيس قوة جماعية تسعى لتحقيق تحوّلٍ جماعي متأصلٍ في الحزن والغضب ويصبو إلى الرؤية والأحلام". فالقوى الدافعة هنا تتمثل في الحزن والغضب، وليس في الأمل. فالأمل لا يدفعنا إلى الفعل، لكنه يفسح المجالَ أمام الحزن والغضب اللذين يحفّزاننا على الفعل. ويمكن للخوف أيضاً أن يشكّل قوة دافعة، كما الحال بالنسبة إلى المهتمين بالتغير المناخي. "لا أريدكم أن تتحلوا بالأمل"، خاطبَت الناشطة غريتا ثَنبرغ Greta Thunberg الحضورَ في "المنتدى الاقتصادي العالمي"

في دافوس. "أريدكم أن تصابوا بالذعر"، فالأمل متساوقٌ مع العطالة. إنه شرطٌ مسبقٌ لشيء جيد - لسعيٍ نحو أشياءَ مهمّة - لكنه ليس شيئاً جيداً بحد ذاته.

إن كنت تسعى لإيجاد علاجٍ لمرضك، أو التأقلم مع إعاقتك، أو التكيّف مع وحدتك أو الهروب منها، أو النجاح رغم جميع الصعاب أو التعلم من فشلك، فأنت تعيش في الأمل. ربما تشعر بالراحة والرضا، أو ربما ينتابك الخوف مثلي. فإن كان الأملُ يولد فيك نوعاً من القلق، فأنت بحاجة إلى الشجاعة. كانت معالِجتي على حق: عليّ أن أقاومَ الخوف من الأمل الذي يمنعني من المجازفة. لكن الأملَ بحد ذاته خاملٌ - شرط مسبق، وليس هدفاً.

قلت إن الأملَ يجب أن يبقى حالة من النّواس الدائم، لكنني أميلُ دوماً إلى السلبية. فالأمل لا يقدم لنا الكثير؛ ففي أفضل حالاته، يتساوق مع شيء جيد، لكن هذا التساوق منقوص. فعندما نقلع عن الأمل، فإننا نقلع عن المحاولة، ولكن بمقدورنا أن نأملَ دون أن نفعل شيئاً. لكن المهم في الأمر ليس الأمل، بل الفعل.

إن السبب وراء هذا النّواس هو أن الأملَ ليس شيئاً واحداً. فبالإضافة إلى الموقف الذي يتخذه المرء من نتيجة معينة يأمل فيها، هناك سمة الأمل في الأشياء، أي أن نجد الأمل حيث يجب أن يوجد. يمكننا هنا أن نستعيرَ من توصيف الأمل المقدم في *Summa Theologica* [**الموجز اللاهوتي**] وهو كتابٌ في اللاهوت الكاثوليكي مكون من ٣٠٠٠ صفحة كتبه القديس توما

الأكويني في أواخر القرن الثالث عشر. يقارن الأكويني بين الأمل بصفته "توقاً غاضباً" – أي، رغبة عارمة في أشياءَ غيرِ مضمونة – وفضيلة الأمل اللاهوتية التي تأخذ من الحياة الأبدية موضوعاً لها. إن ما تناولناه هو التوق (passion)؛ هذا المزيج من الرغبة والإيمان اللازم للإقدام على الفعل. يمكن للأمل بهذا المعنى أن يكون سلبياً (passive) – كما يدل علمُ أصول الكلمات: passion/passive. الفضيلة اللاهوتية مختلفة. فهي نزعة إرادية إيجابية يتعلق المرء من خلالها بوعدِ الاتحاد مع الله في خضمّ مقاومته لإغراءات اليأس. ومع أنني لست متديّناً – فأنا لا أؤمن بالله، أو التعالي، أو الخلود – أعتقد أن بمقدورنا استلهام فضيلةٍ مماثلة.

تأثر توما الأكويني بنظرية أفلاطون حول الفضيلة الأخلاقية، حيث تتبدّى الفضيلة بصفتها "متوسطاً" بين رذائلَ متناقضة. فبين الاستهتار والجبن تكمن الشجاعة، على سبيل المثال؛ كما أن الشخصَ الكريمَ ليس مبذراً ولا بخيلاً. فكل فضيلة تتفحّص فعلاً أو شعوراً تجد له طريقاً وسطياً. فالشجعان يختبرون الخوفَ "في الأوقات الصحيحة، من الأشياء الصحيحة، نحو الأشخاص الصحيحين، بدافعٍ صحيح، وبالطريقة الصحيحة". وينطبق الشيء نفسه على شيمة الكرَم من ناحية العطاء والأخذ.

على الرغم من أن أفلاطون لم يرَ في الأمل فضيلة تتسم بها الشخصية، فإن نظريته تبدو ملائمة. إذ يمكن للمرء أن يفرط في الأمل، فيعمل على تضخيم الاحتمالات أو يرفض الاستسلام عندما تكون الاحتمالاتُ بعيدة جداً بحيث لم تعد موجودة.

أو ربما يكون مجرداً من الأمل، فيعمل على تقليص الفرص المتاحة أو استبعاد المجازفات الجديرة بالمحاولة. والفضيلة تكمن بين هذين النقيضين. فأن تأملَ يعني أن تكونَ واقعياً حول الاحتمالات القائمة، لا أن تستسلمَ للأمنيات الواهية أو تنكمشَ على نفسك خوفاً، أي، أن تترك حيزاً للاحتمالات القائمة عندما يتطلب الأمر ذلك. لكن التعلق بهذه الاحتمالات لا يعني الشعور بالرضا – إذ يمكن للأمل أن يكون أكثرَ إيلاماً من اليأس – بل يعني التمسك بومضِ الإمكانيات الكامنة.

لا أعرف إن كان هذا ما وجده ديوجانس ثميناً، لكنه يمثل فضيلةً يقع عليها المرء في كتاب سولنيت الذي لا يقدم نظرية عن الأمل بل تاريخاً للماضي القريب، فيجمع الدلائلَ التي تشير إلى إمكانية التغيير – من إنهاء نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا إلى سقوط جدار برلين، ومن الانتفاضة الزاباتية في المكسيك إلى تشريع الزواج المثلي؛ ثم انتفاضة "احتلّوا وول ستريت"، وحركة "لا للوقود الأحفوري"، وصولاً إلى "حيوات السود قيّمة". ففي تحدٍ لـ"ملاك التاريخ" الذي يستعرض "الركام فوق الركام" ويعجز عن الفعل، تستحضر سولنيت "ملاك التاريخ البديل" الذي يخبرنا أن "أفعالنا مهمة، وأننا نصنع التاريخَ باستمرار، بسبب ما لا يحدث وما يحدث أيضاً. يقول "ملاك التاريخ": 'مخيف'، لكن هذا الملاك يقول، 'هناك الأسوأ'". لا يمكن للمقاومة أن تكون عبثية.

إن فضيلة الأمل مسألة مرتبطة بالإيمان، بالوقوف مع الحقيقة والبحث عنها، والاهتمام بالأشياء الممكنة. كما أن الأمر متعلق

بالإرادة، بالجرأة على اجتراح البدائل، حتى عندما تبدو الأشياء غامضة. هكذا يجب أن نتعاطى مع مشقات الحياة؛ أن نبحث عن الإمكانيات الموجودة حيث نستطيع: إمكانية التعايش الإيجابي مع الإعاقة أو المرض، وشق طريقنا عبر الوحدة أو الفشل أو الحزن. فالسؤال، إذاً، ليس إن كان علينا أن نأمل أم لا، بل ماذا نأمل. ومن منطق الروح التي تميّز هذا الكتاب، لا تكمن الإجابة في حياة مثالية. فما نحتاجه هو قبول الحيوات التي نعيشها وقراءتها بشكل متأنٍّ ودقيق. يمكنني أن آملَ بتجاهل ألمي أو الإفادة منه، حتى في غياب الأمل في العلاج. يمكن أن آمل في رؤية أمي ثانية، أن أمسك بيدها وأتمشى معها على الشاطئ حيث تتجمع مياه المدّ وتتدفق المياه عبر السد في فم النهر ثم تنحني مع انحناء التضاريس. لكنني أعرف أنها لن تشفى من مرضها.

هناك حدودٌ للأمل، والموت واحد منها. يحلم البعضُ بالخلود من خلال "التحميل"، حيث يقومون بنسخ محتويات أذهانهم على آلة. لكن محاولاتهم هذه ستبوء بالفشل، حتى في حال أصبحت الآلاتُ واعية في يوم من الأيام. تخيّل أن يتم تحميلُ عقلك كله ويبقى دماغك موجوداً، حيث تبقى "معطياته" محفوظة عبر عملية النسخ. ثم تخيل أن يتم تشغيل هذه الآلة وربطها بالإنترنت. هناك ذاتان الآن: أنت، كما كنت سابقاً، والآلة. إنها، في أفضل الحالات، نسخة ذهنية عنك، وليست أنت. لكن الأمر يبقى كذلك في حال تشغيل الآلة بعد موتك. فأنت لا تستمر في الحياة، بل أنت منسوخٌ فقط.

لا توجد طرقٌ طبيعية للعيش بعد الموت؛ فالأمر يتطلب شيئاً متعالياً، مثل التقمّص أو إرادة الله. فإن لم تكن متديّناً، لا تستطيع أن تأمل في الحياة الأبدية. كما لا يمكنك أن تأملَ في أن يعيش من تحب في هذا النوع من الحياة. ومع ذلك عليك أن تحزنَ لموتهم كنوعٍ من اليأس العقلاني. كل علاقةٍ مؤرشفة، وكل قدرةٍ ضائعة، واحدة بعد أخرى أو دفعة واحدة وإنما بشكل نهائي وإلى الأبد. وفي النهاية، على ما يبدو، لا يبقى هناك أي أمل وتُطفأ الأضواءُ كلّها.

لكننا أغلقنا أعيننا أو أطرقنا بنظرنا إلى الأسفل. انظر إلى الأعلى وتطلع حولك! هناك مليارات من الكائنات الإنسانية وهناك ملايين المولودين الجدد في كل عام. يقول فرانز كافكا Franz Kafka إن هناك الكثير من الأمل – لا نهاية للأمل – ولكن ليس لنا نحن. لكن هذه الرؤية حالكة جداً. فمن نحن؟ ليس الأحياء فقط بل النوع البشري كله، وهناك أمل للإنسانية، وكذلك لنا نحن. ومرة أخرى، لا يتعلق السؤال بالأمل أو عدمه بل بالأشياء التي نأمل بها. يمكننا أن نأمل أن تنطوي الحياة على معنى ما: مسيرة بطيئة متعثرة نحو مستقبلٍ أكثر عدلاً.

ليس بمقدور شيء أن يصحّحَ أخطاءَ الماضي التي تعيش معنا إلى الأبد، كما أن النضالَ من أجل عالم أفضل مسيرة لا تنتهي. ولكنْ هناك أملٌ دائماً. خذوا التغير المناخي، على سبيل المثال. لا يمكن درء التسخين الكوني، فقد حدث وانتهى الأمر، كما أنه يزداد سوءاً. لكن هذه الكارثة تأتي، بالمعنى الحرفي، على درجات، وكل زيادة تحصل تولّد أثراً أكبر. فعندما لا يمكننا أن

نأمل في درجتين، يمكننا أن نأملَ في درجتين ونصف؛ وعندما لا يمكننا أن نأمل في ذلك، يمكننا أن نأمل في ثلاث درجات. وفي سياق هذا الأمل، يمكننا أن نعملَ معا. يمكننا أن نأملَ أن الأرض ستبرد في الوقت المناسب ونتيجة جهودنا نحن. فالأمل لا يموت أبداً. "لا يحدث الأسوأ / ما دام يمكننا القول 'هذا هو الأسوأ'".

عندما لا نعرف ما علينا أن نأملَ به، يمكن أن نأمل في معرفته. من الصعب علينا أن نتخيّلَ الآن كيف نبني ديموقراطية حقيقية أو ما يعتبر إصلاحاً جيداً للماضي. ولكن هناك مكان لما يسميه الفيلسوف جوناثان لير Jonathan Lear "الأمل الراديكالي... الموجّه نحو خيرٍ مستقبلي يتجاوز القدرة الحالية على فهم ماهيته". ويمكننا أن نأملَ، مع آيريس مردوك، أن تعملَ المفاهيمُ الجديدة على "توسيع... حدود اللغة، وتمكينها من إضاءة المناطق التي كانت مظلمة في الماضي".

هناك مفاهيم أخرى علينا أن نتركها خلفنا: مفهوم الحياة الأمثل بصفته دليلاً أو هدفاً، ومفهوم السعادة بصفته تمثيلاً للخير الإنساني، ومفهوم المصلحة الذاتية بعيداً من مصلحة الآخرين. يجب ألا تسوءَ الحياة بسبب الإعاقة، كما يجب التعبير عن الألم. يجب ألا يكون الحبُّ مكتسباً، والحزن ليس خطأً، كما أن تخفيف الحزن ليس خيانة. الحياة ليست سرداً "يتطاول ويتوتر وصولاً إلى ذروة ما"؛ إذ إن معناها لا ينحصر كله في الإنجازات. يجب ألا تتأسسَ المسؤولية عن العدالة على اللوم. ومع أنه لا يمكننا أن نعرف إن كنا قد فعلنا ما فيه الكفاية،

إلا أنّ ذلك ليس سبباً للتقاعس. فالحياة الإنسانية ليست عبثية بالضرورة؛ إذ إن هناك متسعاً كافياً للأمل.

بعض هذه الاكتشافات حديث، وبعضها جديد. لكنّ لبعضها جذوراً أقدم. كتب الشاعر الإيرلندي شيموس هيني Seamus Heaney في سنة ١٩٩١، *The Cure at Troy* [دواء طروادة]، استناداً إلى مسرحية للكاتب المسرحي اليوناني سوفوكليس Sophocles تم عرضها للمرة الأولى في سنة ٤٠٩ قبل الميلاد، أي في السنة التي شهدت ولادة ديوجانس. حاصر اليونانيون مدينة طروادة، مات بطلهم أخيل، وقد أخبرهم أحد الحكماء أنه لا يمكنهم الانتصار في هذه الحرب من دون فيلوكتيتس Philoctetes وقوسه. المشكلة هي أن أوديسيوس Odysseus قد ترك وراءه فيلوكتيتس في الطريق إلى طروادة بعد أن لدغته أفعى في قدمه. "أنا الذي / تركته مرمياً هناك"، يعترف أوديسيوس، "هو وقدمه المتقرّحة – / أو ما كانت قدماً قبل أن تتعفّنَ / وتتآكل". إن الأمل الوحيد المتبقي يتمثل في عودة أوديسيوس إلى جزيرة ليمنوس الصحراوية حيث ينتظر فيلوكتيتس. يجلب أوديسيوس معه نيوبتوليموس Neoptolemus، ابن أخيل الحزين على موت أبيه. تقتضي الخطة أن يعملَ نيوبتوليموس على خداع فيلوكتيتس وإقناعه أن أوديسيوس هو عدوّهما المشترك، وذلك بهدف إعادة فيلوكتيتس إلى طروادة وكسب الحرب.

تسير الأمور بشكل غير متوقع. يمقت نيوبتوليموس فكرة الكذب، لكنه يمضي في مهمّته مبدئياً ويكسب ثقةَ فيلوكتيتس. لكنه يشعر بالعار عندما يتحدث فيلوكتيتس: "تخيّل يا بنيّ، /

أن الخليج فارغٌ. أن السفن اختفت. / وحلّت عزلة مطلقة. لا شيء سوى نبض الأمواج ونبض جرحيَ المفتوح". يعترف نيوبتوليموس بكل شيء. لكنه يقول لفيلوكتيتس إن نبوءة الآلهة يجب أن تتحقق. على فيلوكتيتس أن يأتي إلى طروادة حيث سيعمل أسكليبيوس الطبيب على مداواة جرحه. "ومن ثم تأخذ قوسَك وتذهب معي / إلى الخط الأمامي وتأخذ المدينة. // يجب أن يحدث هذا كله". وهذا ما يحصل.

The Cure at Troy مسرحية تدور حول العجز، والوحدة، والحزن، والفشل، والظلم، والعبث، والأمل. كما تتناول القسوة التي نتعامل بها مع المرضى والجرحى، والعزلة الناجمة عن الألم، والمقاومة التي تبديها الحياة في قلب المعاناة. كما تتناول الطريقة التي يقودنا بها الحزنُ إلى ارتكاب الأخطاء، وتعاقبات الفشل والنجاح، وإغراءات الظلم وآفاق الإصلاح والترميم. تدور المسرحية أيضاً حول قوسِ العالم الأخلاقي والطرق التي يعمل فيها غموضُ العالم – نزوة الآلهة – بتخليق المعنى أو تشويشه، وكيف يفسح المكانَ للأمل والفعل معاً. إنها دعوة إلى التعاطف والرحمة والشجاعة والعدالة في عالم ظالم. قبيل نهاية المسرحية، يستجدي "الكورَس" فيلوكتيتس للذهاب إلى طروادة والقتال:

يقول التاريخ، لا تأمل
في هذا الجانب من القبر.
ثم، مرة في العمر
يمكن لموجة العدالة المنتظرة

أن تتسامَقَ،
فيتناغم التاريخُ والأمل.

إن الشاعر يعرف، كما نعرف نحن، أنّ "الأمل" و"التاريخ" لا يتناغمان. ولكن في يوم من الأيام، وفي لحنٍ لم يحلم به إنسان، ربّما يتناغم الاثنان.

كلمة شكر

ساهمت وكيلتي، أليسون ديفيرو Allison Devereux، في إنجاز هذا الكتاب عندما قالت لي إنه ليس عليّ أن أكتبَه. أود أن أعبّر عن امتناني لها لصبرها ولباقتها ونصائحها القيّمة. وقبل كل شيء، أود أن أعبر لها عن امتناني لثقتها فيّ ككاتب. شكراً أليسون.

قامت كورتني يونغ Courtney Young، العاملة في Riverhead، بعملٍ تحريري رائع وخلاق. فقد ساهمت دقتُها ورؤيتها الواضحة في تصحيح الكثير من الأخطاء وتوضيح بعض الأفكار الغامضة والمشوّشة. ساعدني كريس ويلبيلوف Chris Wellbelove في إيجاد مأوىً مثاليّ لكتابي هذا تمثّل من خلال هيلين كونفورد Helen Conford العاملة في Hutchinson Heinemann. شكراً كريس، وشكراً هيلين على قراءة الكتاب بعناية شديدة، وتهذيب أسلوبي النثري، والتخفيف من إطلاق الأحكام المسبقة على الأشياء، والإشارة إلى الأفكار الملتبسة وغير الدقيقة.

قرأ عددٌ من الأصدقاء مسودّات هذا الكتاب بدقة كبيرة قبل

الموعد المقرر لطباعته في صيف ٢٠٢١. أود أن أشكرَ مات بويل Matt Boyle وديك موران Dick Moran على جهودهما وتشجيعهما والملاحظات النقدية التي قدّماها. فهما يمثلان، بالنسبة إلي، قمةَ النزاهة الفكرية وأنا في غاية الامتنان للدعم الذي قدّماه بسخاء. وأيضاً، أرسل لي إيان بليتشر Ian Blecher تعليقاتٍ تفصيلية على نسخة مبكرة من الكتاب، ما قادني إلى إدخال تغييراتٍ كثيرة عليه. أعرف أنني لم أرتقِ إلى الروعة التي تميّز كتاباته، لكنني قدّمتُ أفضلَ ما يمكنني تقديمه. الشكر موصولٌ أيضاً لسارا نيكولز Sara Nichols على النصائح التي قدّمتها حول بداية الكتاب.

أنا مدينٌ لإيل Elle ومرح Marah بأكثرَ ما يمكنني التعبير عنه، إذ إن تفهّمهما ورفقتهما يساعدانني في الحفاظ على توازني. كما تعلمتُ منهما أشياءَ كثيرة عن الحب والفَقد، والعدالة والفشل. تمثل إيل قمة الاتزان ورباطة الجأش والنزاهة والجرأة الأخلاقية وتركت عبقرية مرح بصمتَها على كل فصلٍ من فصول هذا الكتاب، إلا أنني أحبهما في جميع الأحوال. لم يساهم أحدٌ أكثر منهما في تشكيل حياتي الفكرية أو مفهومي عن الكتابة. لكن كلاً منا قد ساهم في تشكيل شخصية الآخر وحياته على مدى خمسة وعشرين عاماً. فإن كنا نعيش في أزمنة صعبة، فأنا محظوظٌ برفقتها ومشاركتها هذه الأزمنة الصعبة.



‘عرض بليغ ومؤثر وذكي‘

أوليفر بوركمان، مؤلّف كتاب ‘أربعة آلاف أسبوع‘

هل ثمّة عزاء بل أمل في الاعتراف بمصاعب الحياة؟ هل لذلك أن يعيننا في العثور على الدفء والأمان في الحياة التي نعيش؟ هل يمكن أن يلهمنا الرغبة في عالم أفضل؟

يوضح هذا الكتاب كيف تستطيع الفلسفة مساعدتنا على إيجاد طريقنا. كما يستكشف آليات مواجهتنا للظلم وإيجاد المعنى في مواجهة اليأس.

كتاب لهذه اللحظة، يوجهنا نحو العدالة، لأنفسنا والآخرين، عبر الاعتراف كم جميلٌ أن نكون على قيد الحياة.

كيران سيتيا أستاذ الفلسفة في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) ومحرّر مشارك في مجلّة *Philosophers' Imprint*. اشتهر بعمله على قواعد السلوك ونظرية المعرفة وفلسفة العقل.



